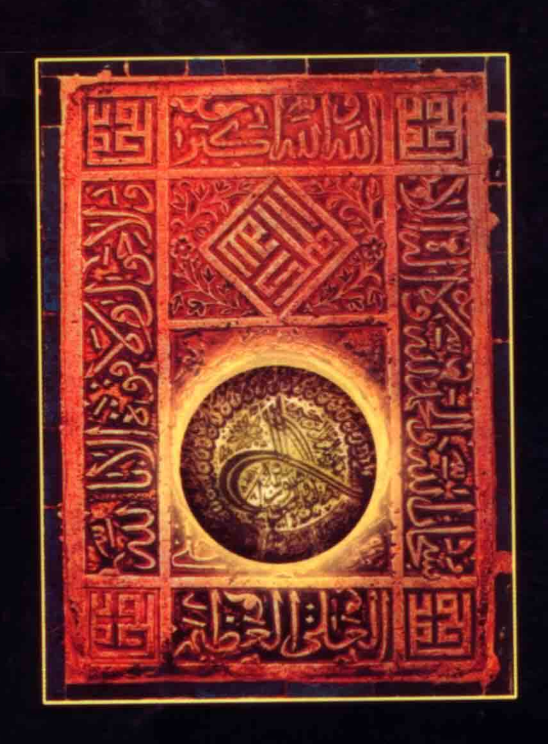
كارين آرمسترونغ

الله والإنسان

على امتداد ٤٠٠٠ سنة من
ابراهيم الخليل حتى العصر الحاضر



ترجمة : محمد الجورا

* الله والإنسان
* كارين آرمسترونغ
* الطبعة الأولى 1996

* دار الحصاد للنشر والتوزيع
سورية - دمشق - ص. ب: 4490
هاتف/فاكس: 2126326، 2136492

منذ بدأت خطوات الإنسان الأولى في البحث عن سر الكون وإيجاد تفسير له راح يفكر بخالق، وشيئاً فشيئاً راح يطور مفهومه عن هذا الخالق المدبر، أي الله. وحين بلغ مفهومه عن الله ذروة الكمال ومن ثمّ ذروة التعقيد بدأ يغوص في مستنقع الخلافات حول هذا المفهوم الذي كوَّنه. وبدأت الأسئلة تتوارد:

ما طبيعة الله؟ وما ماهيته؟ أين يقيم؟ أيقيم في السماء؟ أم في الأرض؟ أم إنه يقيم في الأعماق العميقة داخل الإنسان (الدنيا كلها لاتسعني إنما يسعني قلب عبدي المؤمن)؟ ما سلوك الله وما صفاته؟ ورغم وجوده الكليّ يتساءل المفكرون عن كيفية التَّثبُّت من وجوده. وحين يتساءل المفكرون فهذا يعني أن ثمة تنوعاً كبيراً في الإجابات بقدر تنوع الاتجاهات الفكرية واللاهوتية الدينية واللادينية، اليهودية، والمسيحية، والإسلام وحتى في البوذية والفلسفة اليوناني والوثنية. ويزداد تنوع الإجابات وتباينها بابتعاد الزمن عن البداية وبازدياد حلقات التاريخ ومنعرجاته المثيرة وبتطور آلية التفكير وتفاعلها مع المستجدات التاريخية. وحالما بدأت المسيحية تفرض وجودها على المسرح العالمي ونعني به مسرح الرومان، بدأ التساؤل حول طبيعة الرب يُحدث شرخاً بين أتباعها. فمن قائلٍ بأنه ذو طبيعة واحدة إلى آخر يقول بالطبيعتين. وبتعاظم جبروت الكنيسة، ولا سيما «الغربية»، راح العنف وحده يفرض نوع الإيمان، وأريقت دماء كثيرة من أجل ذلك، وبقصة غاليليه مع الكنيسة يخيم ظل قاتم على مشاريع العلم.

وما أن تجاوز الإسلام شوطه الأول حتى راح مفكروه من لاهوتيين وفلاسفة يتباينون في رؤاهم عن الله وتزداد رقعة التباين بدخول فريق الصوفية إلى الميدان. وهكذا يمتلئ المكان بابن سينا والفارابي وابن رشد وأبي بكر الرازي ثم ابن حنبل والأشعري وابن عربي والسهروردي... وبينهم الحلاج على قمة أشياعه من المتصوفين. وتبدأ اليهودية في الخروج من عزلتها القديمة لتنخرط في المكان وينخرط الكثيرون في الساح وراحوا بعد احتكاكهم بمفكري الإسلام يخففون من شخصانية الله القديمة، الغاضبة، القاسية التي تأمر أنبياءها بذبح جميع السكان الذين هم من غير أتباعهم.

شيئاً فشيئاً راحت تتداخل بكثافة رؤى المفكرين من شتى المذاهب نحو الله. وراح الاحتكاك بين الجميع يُسرِّع في خلق رؤى جديدة.

ومع توما الأكويني بدأت المسيحية الغربية العنيفة تُظهر ميولاً نحو العقلانية وإعادة التوازن لكن ما أن حلَّ القرن التاسع عشر حتى اختل التوازن من جديد في قلب المسيحية الغربية، إنما في الاتجاه المعاكس هذه المرة. فقد بدأ فلاسفة بالخروج على الناموس داعين إلى إلغاء سيطرة الله المطلقة على البشر وسعى بعضهم الى نفي «الله» حتى لو كان موجوداً. وفي أماكن متعددة راح مفكرو اليهودية يطورون نظرتهم إلى الله وكان لمجرى أحداث التاريخ فعله في عقولهم. فمع شبتاي زيفي الذي أعلن نفسه مسيحهم المنتظر تناغمت قلوبهم مع المخلّص، مع إلههم الذي يرعاهم فزاغت أبصارهم بشكل خطير. وفجأة يتحول كل شيء باستسلام شبتاي هذا أمام السلطان العثماني وإعلان إسلامه. إنها الصدمة العنيفة التي دعت الكثيرين منهم إلى التفكير بحقيقة الله. وإذا كان أرباب الكنس اليهودية وأحبارها قد تبرؤوا من فيلسوفهم سبينوزا ولعنوه إلى يوم الدين فإن الكثيرين منهم أعادوا الحديث بجدية عن حقيقة الله ووجوده وتساءلوا عنه مع إيليا ويزل الذي كان كل إيمانه وكل ما عاشه من أجل الله في طفولته قد ولّى إلى الأبد مع مقتل أمه وأخته على يد النازيين. وحين رأى ويزل ذلك الصبي الصغير ذا الوجه الملائكي الذي أُصعد إلى مشنقة الغستابو وعيناه طافحتان بالحزن، حينها تساءل مع ذلك السجين الواقف خلفه: أين الله؟ أين هو؟ ومع مرور نصف ساعة من تعذيب الطفل قبل أن يموت وإجبار السجناء على النظر إليه وجهاً لوجه، سأل الرجل ثانية أين الله؟ حينها تهادى صوت من داخل ويزل مجيباً: أين هو؟ ها هو هنا.... معلق هنا على هذه المشنقة. لقد جاء الرعب من معتقل أوشفتنر ليمثل تحدياً صارخاً للكثير من الأفكار التقليدية عندهم حول الله. تساءلوا: لو أن الله كلي القدرة لمنع الهولوكوست وإذا كان غير قادر على إيقافه فإنه عاجز ولا فائدة منه. وإن كان بإمكانه إيقافه ولم يفعل فإنه ....

وإذا كان الإسلام والأديان الأخرى المقيمة في الشرق في منأى عن هذه التطورات فإن اليهودية والمسيحية الغربية تعرضتا لاهتزاز لاهوتهم التقليدي بشكل خطير جرّاء تلك التطورات العنيفة. واستمرار بعض اليهود في معتقل أوشفتنر في دراسة التلمود وممارسة الاحتفالات التراثية لم يكن لأنهم كانوا يأملون أن الله سوف ينقذهم بل لأن ذلك كان ذا معنى بالنسبة لهم.

إنها المأساة التي عاشها الغرب وشدهت عقله فهل يستطع إعادة التوازن من جديد بين الروحي والدنيوي؟

لا يقف هذا الكتاب عند هذا التنوع الذي ألمحنا إلى جوانب محدودة منه في هذه المقدمة، بل يأتي على التساؤل حول المستقبل مستقبل البشرية ودينها والله ومدى الحاجة إليهما رغم كل الافتراضات. بهذا يقدم للقارئ نظرة شاملة يسعى لاستخدامها إضافة الى ما يمتلك من ذخيرة إلى تكوين نظرة معرفية تعلو بقدر ما يشحذ همته على الأخذ من جماليات كل الطرق ليتبين طريقه الموصل إلى بر الأمان.

ويبقى أن ننبه إلى ضرورة أن يعالج القارئ كل ما يقرأه هنا بتروٍّ يعيد النظر فيه المرة تلو المرة وأن يشحذ همته في البحث والتقصّي ليبني لنفسه عقيدة صلبة تقوم على متانة الوعي والإدراك.

ولا يفوتنا في النهاية الإلماح إلى أن غايتنا في تقديم هذا الكتاب للقرّاء تتمثل في تعرّفنا على كيفية التفكير الغربي وأسلوبه وبأي اتجاه يتطور عسى وعل ذلك يجنبنا الشطط وانعدام التوازن.

الناشـر



مقدّمة

عندما كنت طفلة كانت لدي معتقدات دينية راسخة، لكن إيماني بالله كان محدوداً. هناك فارق بين الاعتقاد بمجموعة من القضايا وبين الإيمان الذي يمكننا من أن نضع ثقتنا بها. آمنت ضمنياً بوجود الله، وآمنت أيضاً بالوجود الحقيقي للمسيح في القربان المقدّس Eucharist وبفعالية الأسرار المقدسة وباحتمالية اللعنة الأبدية وبحقيقة المطهر الموضوعية. على أية حال، لا يمكنني القول إن اعتقادي بهذه الآراء الدينية حول طبيعة الحقيقة النهائية أعطاني ثقة كبيرة بأن الحياة هنا على الأرض كانت خيّرة أو مفيدة. فطفولتي الكاثوليكية الرومانية كانت بالأحرى عقيدة مخيفة. وقد صورها **جيمس جويس** تماماً في كتابه (لوحة الفنان شاباً): استمعت إلى نصيبي من مواعظ نار جهنم. في الواقع بدت جهنم حقيقة أكثر قوة من الله لأنها كانت شيئاً باستطاعتي تخيله. بالمقابل كان الله شكلاً ظلياً محدداً بتجريدات فكرية أكثر مما عرّف في صور. عندما قاربت الثامنة من عمري كان لزاماً عليّ أن استظهر الإجابة الفورية على السؤال التالي: «ماهو الله؟» فأجيب: الله هو الروح العليا، الذي يوجد وحده من ذاته، وهو لا نهائي في الكمال. ليس في الأمر غرابة إذا قلت إن ذلك كان يعني لي القليل، وأنا مضطرة أن أقول إنه ما يزال يتركني باردة. لقد بدا على الدوام تعريفاً جافاً أحادياً مبطناً وضبابياً. ومنذ بدأت هذا الكتاب غدوت أعتقد أن هذا التعريف غير صحيح أيضاً.

بينما كنت أكبر أدركت أن في الدين أكثر من مجرد الخوف. قرأت حياة القديسين والشعراء الميتافيزيقيين **ت.س إليوت** T.S.Eliot وبعضاً من كتابات المتصوفين الأكثر بساطة. فبدأت أتأثر بجمال الطقس الديني. مع أن الله بقي بعيداً ـ شعرت أنه كان بالإمكان أن أنفذ إليه، وأن الرؤيا ستغيّر الحقيقة المخلوقة بأكملها. كي أقوم بهذا دخلت سلك الكهنوت كمترهبة وراهبة شابة فتعلّمت الكثير حول الدين، ونذرت نفسي للدفاع عن العقائد المسيحية، والكتاب المقدس، واللاهوت وتاريخ الكنيسة. نقّبت في تاريخ حياة الرهبنة وباشرت في نقاش دقيق للنظام المتبع في سلكي الذي كان يملي علينا الحفظ غيباً.

ومما يدعو للغرابة أن الله نادراً ما صُوِّرَ في أي من هذه الميادين، إذ بدا الاهتمام مركزاً على تفاصيل ثانوية وعلى الجوانب الخارجية من الدين. صارعت نفسي في الصلاة محاولة أن أجبر عقلي على ملاقاة الله لكنه بقي مراقباً عنيداً يرى كل انتهاك أقوم به للنظام، أو غائباً بشكل معذّب، وكلما قرأت المزيد عن نشوة القديسين ازداد إحساسي بالإخفاق. كنت مدركة تعسة أن التجربة الدينية اليسيرة التي تلقيتها قد صنعتها بنفسي حينما كنت أعمل على مشاعري ومخيلتي. أحياناً كان الإحساس بالولاء استجابة جمالية لجمالية الإنشاء الغريكوري وللطقس الديني. لكن لا شيء حدث لي فعلاً من مصدر خارج نفسي ولم ألمح أبداً الله الذي وصفه الأنبياء والمتصوفون. يسوع **المسيح** الذي كنا نتحدث عنه أكثر مما كنا نتحدث عن الله بكثير بدا لي في فترات لاحقة شخصية تاريخية محضة يحيطها التعقيد، وبدأت تساورني شكوك كبيرة حول بعض معتقدات الكنيسة. كيف يتسنّى لأي امرىء أن يتيقن من أن يسوع كان هو الله مجسّداً، وما يعنيه هذا الاعتقاد؟ هل العهد الجديد يعلّم حقاً الاعتقاد المحكم ـ والمتناقض جداً ـ بالثالوث أم أن هذا الاعتقاد ـ مثله في ذلك مثل بنود عديدة أخرى للدين ـ مجرد فبركة قام بها اللاهوتيون بعد قرون من وفاة **المسيح** في القدس؟

في نهاية المطاف ـ والندم يملؤني ـ تركت الحياة الدينية، وما أن تحررت من عبء الشعور بالفشل وعدم الكفاءة حتى شعرت أن إيماني بالله راح يضعف شيئاً فشيئاً. في الحقيقة إنه لم يعتد أبداً على حياتي علماً أنني حاولت جاهدة أن يفعل ذلك. بيد أن اهتمامي بالدين استمر، فأعددت عدة برامج تلفزيونية حول التاريخ المبكر للمسيحية وعن طبيعة التجربة الدينية. كنت كلما تعلمت المزيد حول تاريخ الدين أصبحت شكوكي المبكرة مبررة أكثر. فالمعتقدات التي قبلتها دون تساؤل في طفولتي كانت حقاً من صنع الإنسان، شيدت على امتداد فترات زمنية طويلة. بدا العلم أنه قد تخلص من الله الخالق، وقد أثبت العلماء الدارسون للكتاب المقدس أن يسوع لم يدَّعِ أنه إلهيّ. اعترتني ومضات رؤيا عرفت أنها مجرد خلل عصابي مثلما يرى من يعاني الصرَع. ألم تكن رؤى ونشوات القديسين مجرد انعطاف عقلي أيضاً؟ بدا الله ـ بشكل متزايد ـ ضلالاً (اضطراباً عقلياً)، شيئاً قد نمّاه الجنس البشري.

على الرغم من سنواتي التي قضيتها راهبة فإنني لا أعتقد أن خبرتي عن الله غير عادية. أفكاري عن الله تشكلت في الطفولة ولم تكن متماشية مع معرفتي المتنامية في فروع المعرفة الأخرى. لقد اطلعت على آراء الطفولة التبسيطية فيما

يخص (Father christmas)، فتوصلت إلى فهم أكثر نضجاً لتعقيدات المحنة البشرية أكثر مما كان متاحاً في روضة الأطفال. مع ذلك فإن أفكاري المشوشة المبكرة حول الله لم تعدّل أو تطور. فالناس دون خلفيتي الدينية المميزة قد يجدون أيضاً أن فكرتهم عن الله قد تشكلت في الطفولة. منذ تلك الأيام وضعنا جانباً الأشياء الطفولية، أي تلك التي تشكلت في السنوات الأولى من حياتنا.

مع ذلك فقد كشفت دراستي لتاريخ الدين أن الكائنات البشرية هي حيوانات روحانية. في الحقيقة هناك قضية للجدال أن الإنسان العاقل Homo Sapiens هو أيضاً Homo religious الإنسان المتدين. بدأ الرجال والنساء عبادة الآلهة حالما أصبحوا بشراً. لقد ابتكروا الأديان في الوقت نفسه الذي ابتكروا فيه لوحات فنية. وهذا لم يكن مردّه لأنهم أرادوا استرضاء القوى القوية بل لأن هذه الأديان المبكّرة كانت تعبّر عن الرائع والمجهول الخفي والذي يبدو أنه كان دائماً مكوناً أساسياً للتجربة الإنسانية تجاه هذا العالم الجميل والمخيف. فالدين ـ مثل الفن ـ كان وما يزال محاولة لإيجاد معنى وقيمة في الحياة، على الرغم من العذاب الذي يرثه الجسد. وهو مثل أي نشاط بشري آخر قد يُساء استخدامه، ويبدو أننا نحن من يقوم بذلك. لم يكن الدين مرتبطاً بطبيعة دنيوية بدائية على يد ملوك وكهنة متلاعبين بل كان أمراً طبيعياً للبشرية. في الحقيقة إن نزعتنا الدنيوية الراهنة هي تجربة جديدة كلياً، ولا سابق لها في التاريخ البشري، وعلينا أن نرى عما ستتمخض. إنه لمن الصحيح أيضاً أن نقول أن نزعتنا الإنسانية التحررية الغربية ليست شيئاً يأتي إلينا بشكل طبيعي، مثل تذوّق الفن أو الشعر، بل ينبغي تعهدها بالرعاية. النزعة الإنسانية هي بحد ذاتها دين دون إله، وبالطبع ليست جميع الأديان مؤمنة بوحدانية الله. فمَثَلُنا الأعلى الدنيوي الأخلاقي له ضوابطه في العقل والقلب، ويعطى الناس الوسائل لاكتشاف الإيمان في المعنى النهائي من الحياة الإنسانية. هذه الوسائل كانت تقدمها الأديان الأكثر تقليدية في الماضي.

عندما بدأت أنقب عن تاريخ فكرة وتجربة الله في الأديان التوحيدية الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام توقعت أن أجد أنّ الله كان بكل بساطة إسقاطاً للاحتياجات والرغبات البشرية. اعتقدت أنه سيعكس مخاوف وطموحات المجتمع في كل مرحلة من تطوره. لم تكن توقعاتي لا مبرر لها بتاتاً، لكنني دهشت كثيراً ببعض ما وجدته وأتمنى لو أني عرفت هذا كله قبل ثلاثين سنة خلت عندما كنت في بداية حياتي الدينية. لو حدث وسمعت ـ من موحدين مرموقين في الأديان الثلاثة ـ أنه بدلاً من أن أنتظر نزول الله من

عليائه، كان عليّ أن أخلق عن عمدٍ إحساساً به لذاتي، لكان ذلك قد وفّر عليّ قلقاً كبيراً؛ ولكان اعتبرني أحبار وقساوسة ومتصوفون آخرون أنني أفترض أن الله كان ـ بمعنىً ما ـ حقيقة خارجية، ولكانوا حذّروني من ألّا أتوقع اكتشافه كحقيقة موضوعية بالإمكان اكتشافها بعملية عقلانية عادية. ولكانوا أخبروني بمعنى ما أن الله كان نتاجاً للمخيلة المبدعة مثل الشعر والموسيقا اللذين وجدتهما ملهمَين جداً. قلة من الموحدين الذي يلقون احتراماً كبيراً، أخبروني، بهدوء وحزم، أن الله لم يوجد فعلياً، ومع ذلك كان الحقيقة الأكثر أهمية في العالم.

لن يكون هذا الكتاب تاريخاً لحقيقة الله نفسه الذي لا يوصف، والذي هو خارج الزمان والتغير، بل تاريخاً للطريقة التي فهمه الناس بها رجالاً ونساءً بدءاً من ابراهيم وحتى يومنا الحاضر. فكرة الناس عن الله لها تاريخ، لأنها كانت تعني دائماً شيئاً مختلفاً قليلاً لكل جماعة من الناس الذين استخدموا هذه الفكرة في مراحل زمنية مختلفة. فالفكرة عن الله التي تشكلت في جيل ما، لدى طائفة من البشر، قد تكون بلا معنى في جيل آخر. في الحقيقة إن القول: «أنا أؤمن بالله» ليس له معنى موضوعي لكن مثله مثل أي قول آخر ـ يعني فقط شيئاً في سياق الكلام عندما يعلنها مجتمع محدد؛ ومن ثمّ ليست هناك فكرة واحدة لا تتغير متضمنة في الكلمة «الله»، لكن هذه الكلمة تحتوي على طيف كامل من المعاني بعضها متناقض، أو حتى مانع تبادلياً mutually exclusive . لو لم يكن لمفهوم الله هذه المرونة لما بقيت لتغدو واحدة من الأفكار البشرية العظيمة. فعندما كان يتوقف مفهوم واحد للّه عن أن يكون ذا معنى أو صلة، كان يتم تجاهله ويحل محلّه ثيولوجيا جديدة. الأصولي ينكر هذا لأن الأصولية ضد التاريخية: التاريخية تؤمن أن ابراهيم وموسى وجميع الأنبياء اللاحقين تعرفوا إلى إلههم تماماً مثلما يتعرف عليه الناس اليوم. إن نلق نظرة إلى أدياننا الثلاثة يصبح واضحاً لنا أن ليس هناك نظرة موضوعية لله. ينبغي على كل جيل أن يخلق صورة الله المناسبة له. وينطبق الشيء ذاته على الإلحاد. «فالقول أنا لا أؤمن بالله» ما يزال دائماً يعني شيئاً مختلفاً قليلاً في كل فترة من التاريخ. فالناس الذين صُنّفوا «ملحدين» عبر السنين قد أنكر الناس عليهم أي تصور محدد لله. فهل الله الذي ينكره الملحدون اليوم هو إله البطاركة أم إله الأنبياء، إله الفلاسفة أم إله المتصوفين، أم أنه ما رآه المتألهون في القرن الثامن عشر. لقد تم تبجيل هذه الآلهة جميعاً على أنها إله الكتاب المقدس والقرآن يهوداً ومسيحيين ومسلمين في فترات مختلفة من تاريخهم، لكننا سنرى أنها آلهة مختلف كل منها عن الآخر. كان الإلحاد في أغلب الأحيان حالة انتقالية. وهكذا فقد أطلق على اليهود والمسيحيين والمسلمين جميعاً كلمة ملحدين من قِبَلِ معاصريهم الوثنيين لأنهم اعتنقوا

مفهوماً ثورياً للألوهة والتسامي. فهل الإلحاد الحديث نكران مماثل لإله لم يعد كافياً لحل مشكلات عصرنا؟

على الرغم من أخرويته فالدين براغماتي جداً. وسوف نرى أنه أكثر أهمية لفكرة محددة عن الله أن تفعل فعلها أكثر من أهمية كونها صحيحة منطقياً وعلمياً. وعندما تنتهي فعاليتها فإنه سيتم تغييرها، ويتم ذلك أحياناً من أجل شيء مختلف جذرياً. لم يزعج هذا معظم الموحدين قبل عصرنا لأنهم كانوا على دراية تامة أن أفكارهم عن الله لم تكن مقدسة إلى حدّ بعيد فضلاً عن كونها شرطية مؤقتة. كانت أفكارهم بأكملها من صنع الإنسان ـ ولا يمكن أن تكون شيئاً آخر ـ ومنفصلة عن الحقيقة التي رَمَّزوها وغير قابلة للوصف. طوّر البعض طرقاً جريئة جداً للتأكيد على هذا الفارق الأساسي، ومضى أحد المتصوفين في العصور الوسطى بعيداً جداً حين قال إن هذه الحقيقة النهائية التي سميت خطأً (الله) لم تكن مذكورة حتى في الكتاب المقدس. فعبر التاريخ عرف الناس ـ رجالاً ونساءً ـ بُعْداً للروح يبدو أنه يتجاوز العالم الدنيوي. في الحقيقة إنها لميزة آسرة في العقل البشري أن يكون قادراً على نسج مفاهيم تقع خارجه بهذه الطريقة؛ ومهما اخترنا لتفسيره فإن هذا الشعور الإنساني بالتسامي مايزال إحدى حقائق الحياة. ولا يعتبره كل امرىء مقدساً: فالبوذيون كما سنرى ينكرون أن رؤاهم وبصائرهم مستمدة من مصدر ما فوق طبيعي، إنهم يرونها طبيعية للبشرية. والأديان الرئيسية الثلاثة ستوافق على أنه من المستحيل أن نصف هذا التسامي بلغة مفهومية عادية؛ فالموحدون سموا هذا التسامي «الله» لكنهم سيجوا هذا «الله» بشروط. فاليهود مثلاً يحظّر عليهم لفظ كلمة «الله» المقدسة، وينبغي على المسلمين ألا يصوروا الله صورة مرئية، فالمنطلق هو التذكر بأن الحقيقة التي نسميها الله تتجاوز كل تعبير بشري.

هذا الكتاب لن يكون تاريخاً بالمعنى المعتاد، ذلك لأن فكرة الله لم تنشأ من نقطة واحدة ولم تتطور في مسار خطي لتصل مفهوماً نهائياً. المفاهيم العلمية تعمل على هذا النحو، لكن أفكار الفن والدين ليست كذلك. فتماماً مثلما هناك عدد محدود من الموضوعات في شعر الحب كذلك استمر الناس في قول الأشياء ذاتها عن الله مرة تلو مرة. في الحقيقة سنجد تشابهاً مذهلاً بين الأفكار اليهودية والمسيحية والإسلامية التي تتعلق بالمقدس. فعلى الرغم من أن اليهود والمسلمين يجدون في المعتقدات المسيحية بالتثليث والتجسيد تجديفاً تقريباً، فقد أنتجوا نسخهم لهذه النقاط الثيولوجية القابلة للجدل.. كل تعبير من هذه الموضوعات الكونية مختلف قليلاً ويبيّن براعة وقدرة المخيلة البشرية على الإبداع فيما تناضل كي تعبر عن إحساسها بالله.

ولأن هذا الموضوع واسع جداً فقد قصرت نفسي عمداً على موضوع الله الواحد الذي يعبده اليهود والمسيحيون والمسلمون علماً أنني تناولت أحياناً مفاهيم وثنية عند الهندوس والبوذيين فيما يتعلق بالحقيقة المطلقة كي أجعل النقطة التوحيدية أكثر وضوحاً. ويبدو أن فكرة الله قريبة جداً من أفكار في الأديان التي تطورت بشكل مستقل تماماً. فمهما كانت النتائج التي نتوصل إليها حول حقيقة الله فإن تاريخ هذه الفكرة يجب أن يخبرنا شيئاً عن العقل البشري وعن طبيعة طموحنا. على الرغم من النزعة الدنيوية في معظم المجتمع الغربي فإن فكرة الله ماتزال تؤثر في حياة ملايين الناس. وقد دلت البحوث الأخيرة أن ٩٩٪ من الأمريكيين يقولون إنهم يؤمنون بالله: والسؤال هو بأي إله من بين الآلهة الكثيرة المعروضة يقرون؟.

غالباً ما نجد الثيولوجيا (أصل الآلهة) مملاً ومجرداً لكن تاريخ الله طلي ومركز. وهو، على نقيض بعض مفاهيم المطلق، عانى أصلاً توتراً وصراعاً معذبين. عرف أنبياء إسرائيل إلههم كألم جسدي يلوي كل طرف فيهم وملأهم غيظاً وتيهاً. الحقيقة التي سموها الله كان يعرفها الموحدون في حالة من التطرف: سنقرأ عن قمم الجبال والظلام، والدمار، والصلب، والرعب. أما التجربة الغربية عن الله فقد بدت رَضِّيَّة بشكل خاص. فما السبب الذي كان وراء هذا الإجهاد المتأصل؟ تحدّث موحدون آخرون عن النور والتجلي transfi guation فاستخدموا صوراً جريئة ليعبروا عن تعقيد الحقيقة التي خبروها، والتي ذهبت بعيداً جداً عن الثيولوجيا المعتقدية. مؤخراً هناك اهتمام جديد بالميثولوجيا (علم الأساطير)، وقد يدل هذا على رغبة واسعة من أجل تعبير إبداعي عن الحقيقة الدينية، فالعمل الذي قام به العلاّمة الأمريكي **جوزيف كامبل** Joseph Campell قد أصبح مشهوراً جداً. لقد استكشف الميثولوجيا المتكررة للبشر، رابطاً الأساطير القديمة بالأساطير التي ما تزال سارية في مجتمعات تقليدية. يفترض غالباً أن الأديان الإلهية الثلاثة خالية من الميثولوجيا والرمزية الشعرية. فمع أن الموحدين رفضوا أصلاً أساطير جيرانهم الوثنيين، إلا أن هذه الأساطير تسللت إلى الدين في فترة لاحقة. رأى المتصوفون الله مجسداً في امرأة، على سبيل المثال. بينما يتحدث آخرون عن جنس الله وأدخلوا عنصراً أنثوياً في المقدس.

يوصلني هذا إلى نقطة صعبة، لأن هذا الله بدا تحديداً إلهاً ذكراً، وعادة ما يشير إليه الموحدون بالضمير هو. أما في السنوات الأخيرة فقد اعترضت الحركات النسائية على هذا

الفهم. وبما أنني سأسجل أفكار ورؤى الناس الذين سموا الله (هو) فقد استخدمت مفردات مذكرة تقليدية إلّا حين يكون الضمير (it) أكثر ملاءمة. وتجدر الإشارة إلى أن الميل الذكري عند الحديث عن الله هو مسألة إشكالية في الإنجليزية. ففي العبرية والعربية والفرنسية في حالة الجنس في قواعد اللغة يعطي الحديث الثيولوجي نوعاً من طباق جنسي وجدلي يؤمّن التوازن الذي نفتقد إليه في الإنكليزية. ففي العربية مثلاً كلمة الله مذكر قواعدياً، لكن كلمة «الذات» مؤنث.

كل حديث عن الله يترنح تحت وطأة صعوبات مستحيلة، مع ذلك كان الموحدون إيجابيين جداً حول اللغة في الوقت ذاته، بينما أنكروا قدرتها على التعبير عن الحقيقة المتعالية. فالله عند اليهود والمسيحيين والمسلمين هو إله يتكلم بمعنى من المعاني، وكلمته حاسمة في الأديان الثلاثة. وكلمة الله قد شكلت تاريخ ثقافتنا، لذلك علينا أن نقرر فيما إذا كان لكلمة الله أي معنى بالنسبة لنا في يومنا هذا.

الفصل الأول

في البداية

في البداية خلق البشر إلهاً كان العلة الأولى لجميع الأشياء وحاكماً للسماء والأرض، لم يُمَثّل في صور، ولم يكن له معبد أو كهنة في خدمته. تم تبجيله بدرجة بدت غير مناسبة لعبادة بشرية، فخبا تدريجياً من وعي شعبه عندما أصبح بعيداً جداً، فقرروا الاستغناء عنه، ويقال أنه اختفى في نهاية المطاف.

تلك كانت ـ على الأقل ـ إحدى النظريات التي وضعها الأب **فيلهلم شميدت** في كتابه (أصل فكرة الله) الذي نشر عام ١٩١٢ . اقترح **شميدت** وجود وحدانية بدائية قبل أن يبدأ الناس ـ رجالاً ونساءً ـ بعبادة الآلهة. لقد عرفوا ـ أصلاً ـ إلهاً قادراً فقط، خلق العالم، وسيّر شؤون البشر من بعيد. وما يزال الاعتقاد بإله متعالٍ كهذا (يسمى أحياناً إله السماء، لأنه مقيم في السماوات) سمة للحياة الدينية في كثير من القبائل الإفريقية البدائية. انهم يتضرعون إلى الله في صلواتهم، ويعتقدون انه يراقبهم، وسيعاقب الخاطئين. ومما يدعو للغرابة غيابه عن حياتهم اليومية، إذ لا دين خاص به ولم يُصَوَّر في تمثال أبداً. يقول رجال القبيلة إنه لا يمكنهم التعبير عنه، ولا يفسده عالم البشر؛ ويقول بعضهم إنه قد مضى بعيداً. يقترح الأنثروبولوجيون أن هذا الله قد أصبح بعيداً جداً، ومُمّجّدَ كثيراً لدرجة أن أرواحاً أدنى مرتبة منه، وآلهة أسهل منالاً قد حلت محله. فوفقاً لنظرية شميدت، تمت الاستعاضة عن الله المتعالي عبر العصور الغابرة بآلهة أكثر جاذبية من مجمع الآلهة الوثني. ففي البداية كان هناك إله واحد. فإذا كان الأمر كذلك فإن الوحدانية إذاً كانت إحدى الأفكار الأكثر تقدماً التي أوجدها البشر كي يفسروا سر مأساة الحياة. وتشير كذلك إلى بعض المشكلات التي كان على هذا الإله أن يتصدى لها.

إن من المُحال إثبات هذا الأمر أو ذاك. ورغم أن هناك الكثير من النظريات حول أصل الدين، مع ذلك يبدو أن خلق الآلهة أمر فعله البشر على الدوام. فعندما كان ينتهي مفعول فكرة دينية عندهم كان يتم استبدالها بكل بساطة، فتتوارى هذه الأفكار بكل هدوء، كما يتوارى إله السماء دون جلبة. في يومنا هذا يقول أناس كثيرون إن الله الذي عبده اليهود والمسيحيون والمسلمون قد مات، ويبدو أنه يتلاشى من حياة عدد متزايد من الناس، خاصة في أوروبا الغربية. فهم يتحدثون عن فجوة شكلها الله في ضميرهم حيث كان، لأنه لعب دوراً حاسماً في تاريخنا، وكان إحدى الأفكار البشرية العظيمة على مر العصور. فلكي نفهم ما نفتقده ـ هذا إذا كان يتلاشى حقاً ـ فإننا بحاجة إلى رؤية ما كان الناس يفعلونه عندما بدأوا عبادة هذا الله، وماذا كان يعنيه لهم، وكيف تصوروه. للقيام بذلك علينا أن نعود إلى العالم القديم في الشرق الأوسط حيث ظهرت فكرة إلهنا تدريجياً قبل نحو /١٤٠٠٠/ سنة خلت.

أحد الأسباب التي يبدو فيها الدين غائباً هو أنه لم يعد لدى معظمنا إحساس بأننا محاطون باللامرئي. فثقافتنا العلمية تربينا على تركيز اهتمامنا على العالم المادي والفيزيائي الموجود أمامنا. وقد حققت هذه الطريقة في النظر إلى العالم نتائج كبيرة. إحداها هي أننا قد استأصلنا الإحساس الروحي أو المقدس الذي يتخلل حياة الناس في مجتمعات أكثر تقليدية في كل مستوى، علماً أن هذا الإحساس كان ذات يوم مكوناً أساسياً لمعرفتنا الإنسانية بالعالم. فالسكان في ساوث سي آيلند South Sea Island يسمون هذه القوة الغامضة «مانا» mana ؛ ويمارسها آخرون على أنها حضور أو روح، ويشعر بها المرء أحياناً كقوة لا شخصية، كشكلٍ من الإشعاع أو الكهرباء. وقد اعتقد الناس أنها كانت تستقر في زعيم القبيلة، في النباتات أو الصخور أو الحيوانات. وخبر اللاتين الأرواح numina في الأيكات المقدسة، وشعر العرب كذلك أن الطبيعة مسكونة بالجن. فكان من الطبيعي أن الناس أرادوا أن يلامسوا هذه الحقيقة، وأن يجعلوها تعمل لصالحهم. لكنهم أرادوا كذلك إبداء إعجابهم بها، فهم عندما شخصوا القوى الخفية، جعلوها آلهة مرتبطة بالرياح والشمس والبحر والنجوم؛ أسبغوا عليها صفات بشرية، إنما كانوا يعبرون عن إحساسهم بصلتهم باللامرئي وبالعالم من حولهم.

لقد اعتقد **رودولف أوتو** Rodolf otto المؤرخ الألماني للدين ـ في كتابه الهام /فكرة المقدس/ الذي نشره عام ١٩١٧، أن هذا الإحساس بالمقدس كان أمراً أساسياً للدين، وكان سابقاً لأية رغبة لشرح أصل العالم أو لإيجاد أساس للسلوك الأخلاقي. فقد أحس

البشر بهذه القدرة الخارقة للطبيعة بطرق شتى، فكانت تلهمهم أحياناً باستثارة باخوسية عنيفة، وهدوء عميق أحياناً أخرى، وفي بعض الأحيان كانوا يشعرون بالخوف والرهبة والتواضع في حضور القدرة الخفية الموجودة في كل مظهر من مظاهر الحياة. فعندما بدأ الناس بابتكار أساطيرهم وعبادة آلهتهم فإنهم لم يكونوا يسعون إلى إيجاد تفسير حقيقي للظواهر الطبيعية. فكانت القصص الرمزية ولوحات الكهوف والنقوش محاولة للتعبير عن إعجابهم، ولربط هذا السر المنتشر في حياتهم. وحتى في يومنا هذا نجد أن الشعراء والفنانين والموسيقيين تسيرهم رغبة مماثلة. ففي العصر الباليوتيكي Palaeolithic مثلاً، عندما كانت تتطور الزراعة كانت عبادة الإلهة الأم تعبر عن إحساس بأن الخصوبة التي كانت تحدث تحولاً في الحياة البشرية ـ كانت مقدسة فعلاً. فقد حفر الفنانون تلك التماثيل التي تصورها امرأة حامل عارية وجدها علماء الآثار في أنحاء أوروبا والشرق الأوسط والهند. وبقيت الأم الكبرى هامة إبداعياً طيلة قرون، مثلها مثل إله السماء القديم ـ أُدْخِلتْ إلى مجمع الآلهة في مرحلة لاحقة لتحتل مكانة إلى جانب الآلهة الأقدم منها. لقد كانت ـ عادة ـ واحدة من أكثر الآلهة قدرة، وبالتأكيد أكثر قدرة من إله السماء الذي بقي شخصية ظلية. فأسموها أنانا Anana في سومر القديمة، وعشتار في بابل، وعناة عند الكنعانيين، وإيزيس في مصر، وأفروديت في اليونان، وتمت صياغة قصص متشابهة في جميع هذه الحضارات لتعبر عن دورها في حياة الناس الروحية. لم يكن المراد من هذه الأساطير أن تؤخذ حرفياً بل كانت محاولات مجازية لوصف حقيقة بالغة التعقيد، وهمية بحيث كان يتعذر التعبير عنها بأية وسيلة أخرى. فهذه القصص الدرامية المثيرة حول آلهة وإلاهات ساعدت الناس في التعبير عن إحساسهم بالقوى القادرة غير المرئية التي كانت تحيط بهم.

يبدو أن سكان العالم القديم كانوا يعتقدون أنهم سيصبحون إنسانيين حقاً إذا ما شاركوا بهذه الحياة المقدسة. فالحياة الدنيوية كانت هشة فيما يبدو، وكان الموت يلقي بظله عليها، ومن خلال محاكاة الرجال والنساء أفعال الآلهة كانوا يشاركونها قدرتها وفعاليتها. وهكذا قيل أن الآلهة علمت الناس كيف يبنون مدنهم ومعابدهم التي كانت مجرد نسخ عن منازلها في مملكة المقدس. فعالم الآلهة المقدس ـ كما تذكر الأساطير ـ لم يكن فقط عالماً مثالياً يصبو إليه الناس، بل كان نسخة مطابقة عن وجود البشر، فكان بذلك النمط البدئي الذي تمت قولبة حياتنا هنا على الأرض وفقاً له. فقد اعتقد الناس أن كل شيء على الأرض كان نسخة مطابقة عن شيء في العالم المقدس، وقد قدّم هذا التصور الميثولوجيا والنظام الاجتماعي والطقسي في معظم الحضارات القديمة، وما يزال

مؤثراً في المجتمعات الأكثر تقليدية في عصرنا[1]. ففي إيران القديمة ـ مثلاً ـ كان الناس يعتقدون أن كل شخص أو شيء في العالم الأرضي له نظيره في عالم الحقيقة المقدس النمطي البدئي. أما في العالم المعاصر فيصعب علينا قبول هذا المنظور،لأننا نرى في الحكم الذاتي والاستقلالية قيماً إنسانية عليا. مع ذلك، ماتزال العبارة الشهيرة coitum omne animal tristis est تعبر عن تجربة مشتركة: بعد لحظة نتوقعها بلهفة وتوتر، نشعر أننا قد فقدنا شيئاً أعظم مايزال خارج حدود فهمنا. ما تزال محاكاة الإله مفهوماً دينياً هاماً: الاستراحة يوم السبت أو غسيل القدمين في خميس العهد ـ عملان لا معنى لهما بحد ذاتهما ـ هما الآن هامان ومقدسان لأن الناس يعتقدون أن الله قد قام بهما ذات يوم.

لقد تميز عالم بلاد الرافدين القديم بنزعة روحانية مماثلة. وسكن الإنسان وادي دجلة / الفرات أي ما يعرف الآن باسم العراق. منذ نحو /٤٠٠٠/ سنة ق.م شيّد السومريون واحدة من أقدم الحضارات العظيمة في العالم المتمدن. ففي مدنهم أور Ur وإرش Erech وكيش Kish ابتكروا خطهم المسماري، وبنوا أبراج المعابد التي كانت تسمى زاقورات، ووضعوا قانوناً يدعو للإعجاب، وأبدعوا أدباً وأساطير. لكن ذلك لم يدم طويلاً إذ سرعان ما غزا الآكاديون الساميون تلك المنطقة، وتبنى هؤلاء اللغة والثقافة السومرية. وفي فترة تالية ـ أي في نحو /٢٠٠٠/ ق.م هزم العموريون هذه الحضارة السومرية الآكادية، واتخذوا بابل عاصمة لهم. وبعد مضي نحو /٥٠٠/ سنة استقر الآشوريون في آشور المجاورة وفتحوا بابل نفسها خلال القرن الثامن ق.م فأثر هذا التراث البابلي على الأساطير والدين الكنعاني أيضاً، وعلى بلاد كنعان التي غدت لاحقاً أرض الميعاد لبني إسرائيل القدماء. وعزا البابليون ـ مثلما فعل أي شعب آخر في العالم القديم ـ إنجازاتهم إلى الآلهة التي كشفت أسلوبها في الحياة إلى أسلافهم الأسطوريين. ومن هنا جاء اعتقادهم أن بابل كانت صورة عن السماء، وكان كل معبد من معابدها صورة عن قصر سماوي. وكانوا يحتفلون بهذه الرابطة مع العالم المقدس سنوياً، وخلدوها في مهرجان السنة الجديدة العظيم الذي تم إقراره بقوة في القرن السابع عشر ق.م حيث كان الاحتفال به يجري في مدينة بابل المقدسة خلال شهر نيسان، وكان يتضمن تنصيب الملك كي يرسي دعائم حكمه لسنة أخرى. فهذا الاستقرار السياسي كان أمراً ممكناً طالما أنه كان يشارك في حكم الآلهة الأكثر فعالية وديمومة، هذه الآلهة التي خلقت الاستقرار من عماء بدئي عندما خلقت العالم. كانت أيام المهرجان الأحد عشر المقدسة ترمي المشاركين خارج الزمن الدنيوي إلى

عالم الآلهة الأبدي المقدس من خلال صلوات طقوسية. فتقديم كبش فداء إلغاء للسنة المحتضرة، والإذلال العلني للملك بتنصيب ملك كرنفالي مكانه كان إعادة لحالة العماء الأولى، وكان الصراع الشكلي استحضاراً لصراع الآلهة ضد قوى الدمار.

هذه الأفعال الرمزية كانت ذات قيمة وقدسية، لأنها مكنت البابليين من المشاركة في القدرة المقدسة أو المانا التي كانت تعتمد عليها حضارتهم العظيمة، فمن منظورهم كانت الثقافة إنجازاً سريع العطب قد يقع فريسة لقوى الفوضى والفساد. فبعد ظهر اليوم الرابع من المهرجان كان الكهنة والمنشدون يسيرون في موكب قدس الأقداس منشدين الإينوما إليتش الملحمة التي كانت تحتفل بانتصار الآلهة على العماء. إنها ليست عرضاً فعلياً لأصول الحياة المادية على الأرض، بل محاولة رمزية متعمدة لبعث سر عظيم، ولإطلاق قدراته المقدسة. فعرض حرفي للخلق كان أمراً محالاً لأن ما من امرىء شهد هذه الأحداث التي لا يمكن تخيلها. وهكذا كانت الأسطورة والرمز هما السبيل المناسب الوحيد لوصف هذه الأحداث. ويمكننا أن نحصل على رؤية للروحانية التي أدت إلى ولادة خالقنا بعد قرون تالية بإلقاء نظرة سريعة على الإينوما إليتش. وسيتخذ العرض التوراتي والقرآني للخلق شكلاً مختلفاً جداً، بيد أن هذه الأساطير لم تختف تماماً بل دخلت ثانية في تاريخ الله في فترة تاريخية لاحقة بعد أن غلفها مصطلح وحداني.

تبدأ القصة بخلق الآلهة أنفسهم ـ وهذا موضوع سيكون ذا أهمية كبيرة في الصوفية اليهودية والإسلامية. ففي البداية ـ كما تقول الإينوما إليتش ـ ظهرت الآلهة مثنى مثنى من ماء لا شكل له، فكانت هذه المادة مقدسة بحد ذاتها. في الأسطورة البابلية ـ كما هي في التوراة لاحقاً ـ لم يكن هناك خلق من العدم، فكانت هذه فكرة غريبة عن العالم القديم. قبل وجود الآلهة أو البشر كانت هذه المادة الخام المقدسة موجودة منذ الأزل، وعندما حاول البابليون تخيل هذه المادة المقدسة البدئية اعتقدوا أنها لابد أن تكون مماثلة للأراضي الشاسعة السبخة في بلاد الرافدين حيث كانت الفيضانات تهدد باستمرار بمسح كل ما قام الناس به من أعمال. فالعماء في الإينوما اليتش ليس كتلة نارية تغلي بل خليطاً مائعاً يفتقر كل شيء فيه إلى حدود، وتعريف، وما هية.

عندما امتزج الحلو بالمر، لم ينم القصب
ولا السير كان يعكر الماء بالوحل.
كانت الآلهة بلا اسم، ولا طبيعة، ودون مستقبل. (٢)

ثم انبثقت ثلاثة آلهة من الأرض البدئية الشاسعة: أبسو Apsu (مياه الأنهار العذبة)، وزوجته تيامات Tiamat (البحر المالح)، وممو mummu (رحم العماء). مع ذلك كانت هذه الآلهة الثلاث نموذجاً أولياً غير مكتمل بحاجة إلى تحسين. بالإمكان ترجمة أسمائها كما يلي: أبسو وتيامات (اللجة أو الهوة التي لا قعر لها، أو الفراغ) إنها العطالة التي لا شكل لها، اللاشكلانية الأصلية دون أن تحقق هوية واضحة.

ثم انبثقت آلهة أخرى من هذه الآلهة الثلاثة في العملية التي تعرف بالفيض أو الانبثاق emanation والتي ستكون ذات أهمية كبيرة في تاريخ إلهنا نحن. انبثقت الآلهة الجديدة كل منها من الآخر مثنى مثنى، وحاز كل منها تحديداً ماهياً أكثر من الأخير أثناء حدوث النشوء الإلهي. ففي البداية ظهر لاهمو Lahmu ولاهمن Lahamn (أي الغرين: الماء والتراب ممتزجين). ثم ظهر أنشر Ansher وكيشار Kishar (أفقا السماء والبحر). ثم انبثقت أنو Anu (أي السماوات)، وإيا Ea (الأرض)، فاكتملت عملية الخلق. كان يوجد في العالم المقدس سماء وأنهار وأرض مميزة منفصل كل منها عن الآخر. لكن عملية الخلق كانت في بدايتها ولم يكن بالإمكان بقاء قوى العماء والفساد إلا في حالة صراع دائم ومؤلم. بعدئذ ثارت الآلهة الديناميكية الشابة على آبائها، وقد استطاع إيا السيطرة على أبسو وممو إلا أنه أخفق في صراعه مع تيامات التي خلقت سلسلة كاملة من وحوش مشوهة الشكل لتحاربه. ولحسن الحظ كان لدى إيا طفل رائع من صلبه يدعى مردوخ Marduk (أي إله الشمس)، كان النموذج الأكثر كمالاً في سلسلة الآلهة. وفي إحدى مجالس الآلهة وعد مردوخ بمحاربة تيامات شرط أن تنصبه الآلهة حاكماً عليها، وبعد صعوبات تمكن من ذبح تيامات ـ بعد أن خاض معركة محفوفة بالمخاطر.. في هذه الأسطورة نجد أن الخلق هو صراع، وقد تحقق ذلك بعد التغلب على نزاعات كثيرة.

بعد انتصار مردوخ وقف على جثة تيامات الضخمة وقرر خلق عالم جديد: شق جسمها نصفين كي يشكل قبة السماء وعالم البشر. ثم وضع القوانين التي تبقي كل شيء في مكانه المحدد. كان لابد من إنجاز الاستقرار لأن النصر لم يكن تاماً. وكان ينبغي تحقيق الاستقرار عن طريق طقس خاص سنة تلو سنة. بعدئذ أخذت الآلهة تلتقي في بابل مركز الأرض الجديدة، وشيدت معبداً تُؤدى فيه الشعائر المقدسة، فكانت الزاقورة الكبيرة تكريماً لمردوخ «فالمعبد الأرضي هو رمز سماء لا متناهية». وما أن انتهى بناؤه حتى تبوأ مردوخ مكانه على قمته فصاحت الآلهة: «هذه بابل مدينة الله العزيزة، هي بيتك الذي تحبه»! ثم قدمت الآلهة طقس القربان المقدس «الذي يستمد الكون منه بنيته، فقد تم تحديد العالم

الخفي، وحددت الآلهة أماكنها في الكون»[٣]. تسري هذه القوانين على كل شخص، حتى الآلهة يجب أن تتقيد بها كي تُؤمّنَ بقاء الخلق. هذه الأسطورة تعبر عن المعنى الداخلي للحضارة كما رآه البابليون. كانوا يعرفون أن أسلافهم قد بنوا الزاقورات، بينما أوضحت الإينوما إليتش إيمانهم بأن مشروعهم الإبداعي يستمر إذا ما اشتركوا في قدرة المقدس. فالقربان المقدس الذي كانوا يحتفلون به في بداية كل سنة جديدة قد وُجدَ قبل مجيء البشر إلى الوجود: لقد كُتِبَ في طبيعة الأشياء التي على الآلهة هي الأخرى الخضوع لها. كما عبرت هذه الملحمة عن قناعتهم بأن بابل مكان مقدس ومركز العالم، ومسكن الآلهة، فكان فهماً حاسماً في جميع النظم الدينية التي سادت في العصور القديمة. ففكرة مدينة مقدسة جعلت الرجال والنساء يشعرون أنهم على صلة وثيقة بالقدرة المقدسة أثناء وجودهم فيها، هي مصدر الوجود والفعالية وستكون بالغة الأهمية في أديان إلهنا التوحيدية الثلاثة.

بعد فترة لاحقة خلق مردوخ البشر وألقى القبض على كنجو Kingu (زوج تيامات الأبله الذي خلقته هي بعد هزيمة أبسو) ثم ذبحه. وشكل أول إنسان بمزج الدم المقدس بالغبار، بينما كانت الآلهة مشدوهة متعجبة. في هذا العرض الأسطوري لأصل البشرية بعض من الدعابة، هذا العرض الذي لا يشكل ذروة الخلق لكنه مستمد من واحد من أكثر الآلهة حماقة ولا فعالية. لقد قدمت هذه القصة نقطة هامة أخرى: خلق أول إنسان من مادة إله ولذلك يشاركه في طبيعته المقدسة إنما بدرجة محددة. لم تكن هناك هوة بين البشر والآلهة. فالعالم الطبيعي، والبشر، والآلهة تشترك في الطبيعة نفسها، وهي مستمدة من المادة المقدسة ذاتها. ولهذا السبب كانت هذه الرؤية الوثنية مقدسة، فالآلهة لم تكن في جو أنطولوجي منفصل، والألوهة لم تكن أساساً مختلفة عن البشرية. لم تكن هناك حاجة إلى إيحاء خاص من الآلهة، أو لشريعة مقدسة تنزل من السماء إلى الأرض. فالآلهة والبشر كانوا يشتركون في المحنة ذاتها، والفارق الوحيد بينهما هو أن الآلهة كانت أكبر قدرة، وكانت خالدة. لم تقتصر هذه النظرة المقدسة على الشرق الأوسط فقط بل كانت شائعة في العالم القديم. وقد عبّر بندار Pindar عن الرواية الإغريقية لهذا الاعتقاد في قصيدة بمناسبة الألعاب الأولمبية في القرن السادس ق.م.

واحد هو الأصل، واحد
أصل البشر والآلهة
من أم واحدة نتنفس.
لكن يفصل بيننا اختلاف في القدرة في كل شيء.

لأن الإنسان كلاشيء، بينما السماء النحاسية
تبقى سكنى ثابتة إلى الأبد.
مع ذلك يمكننا أن نكون مثل الآلهة الخالدة
عبر عظمة العقل والجسد[٤] .

بدلاً من أن يرى بندار الرياضيين وهم يحاولون بذل أفضل ما لديهم نجده يضعهم مقابل إنجازات الآلهة التي كانت النموذج الأمثل لجميع الإنجازات البشرية. لم يكن الناس يقلدون الآلهة كعبيد، ككائنات بعيدة لا أمل منها، بل بوصفهم كائنات تعيش كمون طبيعتها المقدسة أساساً.

أثّرت أسطورة مردوخ وتيامات ـ كما يبدو ـ في الكنعانيين أيضاً، فرووا قصة مماثلة تماماً عن (بعل ـ وَحَدَد إله العاصفة والخصب) اللذين يرد ذكرهما في التوراة دون مواربة. فقصة بعل مع يم نهر Yam Nahar (إله البحار والأنهار) مدونة على ألواح تعود إلى القرن الرابع عشر ق.م. كان بعل ويم يعيشان مع إيل الإله الكنعاني القدير. ففي مجلس إيل يطلب تسليم بعل إليه. بيد أن بعل يتمكن من هزيمة يم بسلاحين سحريين، وكان على وشك أن يقتله عندما توسلت إليه عشيرة (زوجة إيل وأم الآلهة) قائلة إن من العار أن يذبح امرؤ سجيناً. عندها يخجل بعل ويبقي على حياة يم الذي يمثل الجانب المعادي للبحار والأنهار، والذي كان يهدد باستمرار بإغراق الأرض بالطوفان. بينما يجعل بعل (إله العاصفة) الأرض خصبة. وفي رواية أخرى للأسطورة يذبح بعل التنين لوتان Lotan ذا الرؤوس السبعة، ويسمى في العبرية لوياثان Leviathan. فالتنين في جميع الحضارات يرمز إلى المستتر غير المتشكل، وغير القابل للتمييز. بذلك عاد بعل إلى اللاشكلية البدئية في عمل إبداعي حقاً، فنال مكافأة على ذلك، قصراً جميلاً بنته الآلهة تكريماً له. ولهذا السبب اعتبر الإبداع في كل دين أمراً مقدساً. ومانزال نستخدم لغة دينية عند الحديث عن الإبداع الذي يشكل الوجود من جديد، فيعطي بذلك معنى جديداً للعالم.

لكن بعلاً مّر بعملية عكسية: مات، ووجب عليه النزول إلى عالم موت Mot إله الموت والعقم. عندما يسمع بمصير ابنه ينزل الإله المتعالي إيل من عربته، ويضع عليه وشاحاً، ويجرح خديه، لكنه لا يستطيع إحياء ابنه. إنها عناة عاشقة بعل وأخته تغادر مملكة المقدس بحثاً عن شقيق روحها التوءم «متلهفة عليه كلهفة بقرة على عجلها، أو نعجة على حملها[٥]». وعندما تجده تقيم مأدبة جنائزية تكريماً له، فتلقي القبض على «موت»، وتشطره بسيفها، ثم تغربله وتطحنه كما يطحن القمح، ثم تذروه في الأرض. وهناك قصص أخرى تدور حول إلهات عظيمات: أنانا، عشتار، وإيزيس يبحثن عن الإله الميت،

ويجلبن حياة جديدة إلى الأرض. كان ينبغي تخليد انتصار عناة سنة بعد سنة في احتفال طقسي. وفي مرحلة لاحقة يعود بعل إلى الحياة ـ لسنا متأكدين كيف تم ذلك بسبب نقص في مصادرنا ـ ومنها إلى عناة. هذا التأليه للكمال والإنسجام يجسده اتحاد الجنسين الذي كان يُحتفل به في طقس جنسي في بلاد كنعان القديمة. فمن خلال محاكاة الآلهة كان الرجال والنساء يشتركون مع الآلهة في صراعهم ضد العقم، فيحصلوا بذلك على المقدرة على الخصب والخلق في العالم. لقد كان موت الإله، وبحث الإلهة عنه، والعودة المظفرة إلى القبة السماوية المقدسة كانت باستمرار موضوعات دينية في حضارات عديدة، وستتكرر في دين شديد الاختلاف أي في دين الله الواحد الذي يعبده اليهود والمسيحيون والمسلمون.

كما جاء في التوراة، ينسب هذا الدين إلى ابراهيم الذي غادر أور واستقر أخيراً في كنعان لفترة من الزمن في الفترة الواقعة بين القرن العشرين والقرن التاسع عشر ق.م. ليس بين أيدينا سجل لابراهيم، لكن العلماء يعتقدون أنه ربما كان أحد زعماء القبائل الجوالة، الذي قاد شعبه من بلاد الرافدين باتجاه البحر المتوسط في نهاية الألف الثالثة ق.م. كان يدعى بعض هؤلاء المتنقلين عابيرو Abiru أو خابيرو Habiru في مصادر من بلاد الرافدين ومصر، وكانوا يتكلمون لغات سامية، إحداها العبرية. لم يكونوا بدواً يعيشون بانتظام في الصحراء ـ كالبدو الرحالة مع مواشيهم وفقاً لدورة الفصول، بل تصنيفهم أكثر صعوبة من هؤلاء. كان العبريون في نزاع متكرر مع السلطات المحافظة، وكان مستواهم الثقافي أعلى من مستوى ثقافة سكان الصحراء. كان بعضهم مرتزقة، وأصبح آخرون موظفين حكوميين، وآخرون تجاراً أو خدماً أو مفكرين، كما أصبح بعضهم أغنياء حاولوا تَمَلُّك أراض ليستقروا عليها. تصور القصص الواردة في سفر التكوين ابراهيم في خدمة ملك سدوم كمرتزق، وتتحدث عن نزاعاته المتكررة مع السلطات الكنعانية والمناطق المحيطة بها. وعندما توفيت زوجته سارة اشترى ابراهيم أرضاً في حبرون ـ التي تقع الآن في الضفة الغربية.

يدل عرض سفر التكوين لقصة ابراهيم وأحفاده المباشرين على أن هناك ثلاث موجات رئيسية من الاستيطان العبري المبكر في كنعان، اسرائيل المعاصرة. ارتبطت إحدى هذه الموجات بابراهيم وحبرون في حوالي /١٨٥٠ ق.م/ وموجة التهجير الثانية ارتبطت بيعقوب الابن الأكبر لابراهيم، والذي أعيدت تسميته بإسرائيل (ليظهر الله قوته) الذي استقر في نابلس الآن Shechem في الضفة الغربية. وتخبرنا التوراة أن أبناء يعقوب الذين

أصبحوا أسلاف القبائل الإسرائيلية الأثنتي عشرة هاجروا إلى مصر أثناء مجاعة قاسية في أرض كنعان. بينما حدثت موجة الاستيطان الثالثة في حوالي /١٢٠٠/ ق.م، بوصول القبائل التي زعمت أنها من أحفاد ابراهيم قادمة من مصر. قالت هذه القبائل أن المصريين اتخذوهم عبيداً لهم، وأن إلهاً يدعى يهوى قد حررهم، فكان هذا الإله هو إله قائدهم موسى. وبعد أن شقوا طريقهم عائدين إلى كنعان تحالفوا مع العبرانيين هناك، فأصبحوا يعرفون باسم شعب إسرائيل وتوضح التوراة أن الشعب الذي نعرفه باسم الإسرائيليين القدماء كان كونفدرالية من جماعات اثنية مختلفة يجمعها رابطة رئيسة هي ولاؤهم ليهوى إله موسى. لقد تم تدوين الرواية التوراتية بعد قرون لاحقة أي في حوالي القرن الثامن ق.م، علماً أنها استمدت من مصادر قصصية أقدم منها. فقد طور بعض علماء التوراة الألمان خلال القرن الثامن عشر طريقة نقدية ميزت أربعة مصادر مختلفة في الكتب الخمسة الأولى من التوراة: سفر التكوين، سفر الخروج، اللاويين، العدد، وسفر التثنية. وفي مرحلة لاحقة ألحقت بالنص النهائي ما نعرفه اليوم باسم أسفار موسى الخمسة Pentateuch خلال القرن الخامس ق.م. لقد بلغ هذا الشكل النقدي درجة كبيرة من المعالجة القاسية، ولم يقدم أحد ـ حتى الآن ـ نظرية أكثر إقناعاً. فهذه النظرية تفسر وجود روايتين مختلفتين تماماً لأحداث توراتية أساسية مثل قصة الخلق أو الطوفان، وتفسر كذلك لماذا تناقض التوراة نفسها أحياناً. فمؤلفا التوراة الأولان ـ اللذان نجد عملهما في سفري التكوين والخروج ـ ربما فعلا ذلك خلال القرن الثامن ق.م، علماً أن البعض يعطيهما تاريخاً أقدم من ذلك. يُعْرفُ الأول بـ (جـ J) لأنه يسمي ربه يهوى، ويعرف الآخر بـ (ي E) لأنه يفضل استخدام اللقب المقدس الأكثر رسمية «إيلوهيهم» Elohim. وبحلول القرن الثامن كان الإسرائيليون قد قسموا أرض كنعان إلى مملكتين منفصلتين. كان J يكتب في مملكة يهوذا الجنوبية بينما كان E يكتب في مملكة اسرائيل الشمالية. وسوف نناقش المصدرين الآخرين للأسفار الخمسة، سفر تثنية الاشتراع (D) وكهنوتي (Priestly) (P)، بالإضافة إلى روايات لتاريخ اسرائيل القديمة في الفصل الثاني.

من نواح عدة ـ كما سنرى ـ فإن J و E كانا يشتركان في منظورهما الديني مع جيرانهما في الشرق الأوسط لكن عرضهما يبين فعلاً أن الإسرائيليين قد بدؤوا يطورون نظرة خاصة بهم بحلول القرن الثامن ق.م. فـ «J» مثلاً بدأ تاريخه عن الله بوصف خلق العالم الذي جاء مماثلاً بشكل مذهل لاينوماليتش:

> **يومَ عَمِلَ الرّبُ الإلهُ الأرضَ والسموات، كلُّ شجرِ البَرّيَةِ لم يكن بعدُ في الأرض وكلُّ عُشْبِ البرية لم ينبت بعد، لأنَّ الربّ الإلهَ لم يكن قد أمطَرَ**

على الأرض. ولا كان إنسانٌ لِيَعْمَلَ الأرضَ. ثم كان ضبابٌ يطلعُ من الأرض ويسقي كلَّ وجهِ الأرض. وَجَبَلَ الرَّبُّ الإلهُ آدمَ تراباً من الأرض، ونفخ في أنفه نسمةَ حياة. فصار آدم نفساً حيَّة[٦].

كان هذا ابتعاداً جديداً بالكامل. فبدلاً من التركيز على خلق العالم، وعلى الفترة ما قبل التاريخية ـ كما فعل معاصروه الوثنيون في بلاد الرافدين وكنعان ـ نجد J أكثر اهتماماً بزمن تاريخي عادي. فلم يكن هناك اهتمام حقيقي بالخلق في إسرائيل حتى القرن السادس ق.م. أي عندما دوّن المؤلف الذي نسميه (P) عرضه الجليل الذي يشكل الآن الفصل الأول من سفر التكوين. ونجد أن J ليس واضحاً إطلاقاً فيما إذا كان يهوى هو الخالق الوحيد للسماء والأرض أم لا. وتجدر الإشارة إلى فهم J بوجود فارق محدد بين الإنسان والإله. فبدلاً من أن يكون الإنسان متشكلاً من نفس المادة التي تشكل منها إلهه نجد أن **آدم** قد تشكل من الأرض.

J لم يستبعد التاريخ الدنيوي ـ كما فعل جيرانه الوثنيون ـ بدعوى أنه دنس، واهٍ وخيالي إذا ما قورن بزمن الآلهة المقدس البدئي. إن J يسرع عبر الأحداث ما قبل التاريخية كي يصل إلى نهاية الفترة الأسطورية التي تتضمن قصصاً مثل قصة الطوفان، وبرج بابل حتى يصل إلى بداية تاريخ شعب إسرائيل. يبدأ هذا التاريخ بشكل مفاجىء في الفصل الثاني عشر عندما يأمر يهوى أبرام Abram الذي تعاد تسميته بأبراهام Abraham (والد الكثيرين) ـ بترك أسرته في حران، وأن يهاجر إلى بلاد كنعان. قد وصلنا أن والده كان وثنياً يدعى تيرا Terah كان قد هاجر قبلاً نحو الغرب مع أسرته من أور ـ ويخبر يهوى أبراهام أن قدراً مميزاً ينتظره: سوف يصبح أباً لأمة مقتدرة سيبلغ تعدادها ذات يوم أكثر من عدد نجوم السماء، وأن أحفاده سيملكون أرض كنعان. وستحدد رواية J للنداء الموجه لإبراهام طابع التاريخ المستقبلي لهذا الإله. في الشرق الأوسط القديم كانت تُمَارَسُ المانا المقدسة في الطقس والأسطورة. وكان من غير المتوقع أن يورط مردوخ وبعل وعناة أنفسهم في شؤون الحياة الدنيوية العادية لعابديهم. فأفعالهم قد تمت في زمن مقدس، بينما نجد إله إسرائيل يمارس قدرته الفعالة في أحداث راهنة في عالم الواقع. وقد عرفوه آمراً في المكان والزمان، وكان أول كشف له عن نفسه في صيغة أمر عندما أمر ابراهيم ترك أسرته ورحيله إلى أرض كنعان.

لكن من هو يهوى؟ وهل عبد ابراهيم الإله نفسه الذي عبده موسى أم أنه عرفه باسم آخر؟ هذه مسألة ذات أهمية كبيرة لنا اليوم. التوراة غامضة جداً حيال هذا الموضوع، بل تقدم إجابات متناقضة على هذه المسألة. يقول J إن الناس عبدوا يهوى منذ عهد ابن **آدم**

الأكبر، بينما يقترح (P) في القرن السادس ق.م أن الإسرائيليين لم يكونوا قد سمعوا بيهوى حتى تبدى إلى موسى في الشجيرة المشتعلة. ويجعل (P) يهوى يوضح أنه كان نفس إله ابراهيم، وكأنما هذه فكرة تثير الجدل. يقول موسى إن ابراهيم قد أسماه إيل شداي El Shaddai وأنه لم يكن يعرف الاسم المقدس يهوى[٧]. فكما يبدو لا يُقلق هذا التناقض الكتّاب التوراتيين أو محرريهم على نحو ملائم. فـ J يسمي إلهه «يهوى» في كل تاريخه: في الوقت الذي كان يكتب فيه كان يهوى إله اسرائيل، وهذا هو الأمر الهام بالنسبة لـ J. كان الدين الإسرائيلي براغماتياً، واهتمامه قليلاً بالتفاصيل الفكرية التي تقلقنا. مع ذلك علينا ألا نفترض أن ابراهيم وموسى قد آمنا بإلههما كما نؤمن نحن اليوم.

نحن على دراية تامة بقصة التوراة وتاريخ إسرائيل اللاحق لدرجة أننا ميالون إلى إسقاط معرفتنا بالدين اليهودي اللاحق على هذه الشخصيات التاريخية القديمة. ومن ثمّ فإننا نفترض أن آباء إسرائيل الثلاثة: ابراهيم وابنه اسحق، وابنه الأكبر يعقوب كانوا موحدين يؤمنون بإله واحد فقط. هذه ليست هي القضية كما يبدو. في الحقيقة، بل من الدقة أكثر أن نسمي هؤلاء بالوثنيين العبرانيين الذين كانوا يشتركون بمعتقدات دينية كثيرة كانت موجودة عند جيرانهم في بلاد كنعان. من المؤكد أنهم كانوا يؤمنون بوجود آلهة مثل مردوخ وبعل وعناة. وربما أنهم لم يعبدوا جميعاً الإله ذاته: من الممكن أن رب ابراهيم «الخوف»، أو «قريب اسحق»، و«الواحد القدير» عند يعقوب كانت ثلاث آلهة منفصلة[٨].

يمكننا المضي إلى أبعد من ذلك: فمن المحتمل جداً أن إيل El الإله الكنعاني هو إله ابراهيم، لأن هذا الإله يقدم نفسه باسم إيل شاداي (أي إيل الجبل)، وهذا أحد ألقاب إيل التقليدية[٩]. ويدعى ـ في مكان آخر إيل إليون El Elyon أي (الإله الأكثر رفعة)، أو إيل بيتل El Bethel فاسم الإله الكنعاني العظيم محفوظ في أسماء عبرية مثل اسرا ـ ئيل أو اشما ـ ئيل. لقد عرفوه بوسائل لم تكن مألوفة لدى وثنيي الشرق الأوسط فكما نرى بعد قرون لاحقة اكتشف الإسرائيليون أن المانا أو قداسة يهوى كانت تجربة مرعبة. فعلى جبل سيناء مثلاً ظهر لموسى وسط ثوران بركاني يوحي بالرهبة، فكان على الإسرائيليين البقاء بعيداً. فإيل إله إبراهيم إله وادع، ويتبدى له كصديق أحياناً، ويتخذ شكلاً بشرياً أحياناً أخرى. كان هذا النوع من الظهور الإلهي معروفاً بالتجلي عرفه تماماً سكان العالم الوثني القديم. فالآلهة عموماً لم يكن يتوقع أحد منها أن تتدخل في حياة الناس بشكل مباشر إلا أن أفراداً محددين ومتميزين قابلوا إلههم وجهاً لوجه في عصور أسطورية. فالإلياذة مليئة بالتجليات: تظهر الآلهة للإغريق والطرواديين في الأحلام عند الاعتقاد بأن الحد الفاصل

بين عالمي البشر والمقدس قد جرى تضييقه. وهكذا يرشد شاب فاتن بريام إلى سفن الإغريق في نهاية الإلياذة، وفي النهاية يميط هذا الشاب اللثام عن نفسه ليتضح أنه الإله هرمز (١٠). عندما كان الإغريق ينظرون إلى الوراء، إلى عصر أبطالهم الذهبي كانوا يشعرون بصلة وثيقة بالآلهة التي كانت من طبيعةالبشر ذاتها. وهكذا فقد عبرت قصص التجلي هذه عن حلم القداسة الوثني. حينها لم يكن الإله متميزاً أساساً عن الطبيعة أو البشر، وكان بالإمكان الإحساس بالآلهة دون عناء كبير. كان العالم مليئاً بآلهة يمكن تصورها بشكل غير متوقع حول أية زاوية أو في شخص امرىء عابر. كان الناس يعتقدون - كما يبدو - أن مقابلات مع الآلهة كانت ممكنة في حياتهم ويفسر هذا الاعتقاد القصة الغريبة في أفعال الرسل، حينما أخطأ الناس - في القرن الأول الميلادي بين الرسول بولص وتلميذه برنابس فحسبوهما زيوس وهرمز عند مرورهما في ليسترا Lystra أي تركيا الآن.

وبالطريقة ذاتها عندما كان الإسرائيليون ينظرون إلى الوراء إلى عصرهم الذهبي كانوا يرون ابراهيم واسحق ويعقوب يعيشون مع إلههم بمودة. فالإله إيل يقدم لهم نصيحة الصديق كما يفعل أي شيخ أو زعيم قبيلة: يوجه تجوالهم، يخبرهم ممن يتزوجون، ويتحدث إليهم في أحلامهم. فكما يبدو كانوا يرونه في شكل بشري: وهذه فكرة ستصبح حرماناً للإسرائيليين. ففي الفصل الثامن عشر من سفر التكوين يخبرنا J أن الله تبدى لإبراهيم قرب شجرة سنديان في قرية مورة Momre بالقرب من حبرون. نظر ابراهيم إلى أعلى فرأى ثلاثة غرباء يقتربون من خيمته في الهاجرة. وبكل كياسة نموذجية شرق أوسطية يلح عليهم أن يجلسوا ويستريحوا بينما أسرع كي يعد لهم الطعام. ويتضح من الحديث أن أحد هؤلاء هو إلهه الذي يسميه J دائماً يهوى. بينما كان الآخران ملاكين: كما يبدو لا يستغرب أحد هذا التجلي. ففي الوقت الذي كان فيه J يدون ذلك في القرن الثامن ق.م لم يكن إسرائيلي يتوقع رؤية الله بهذه الطريقة، ولا بد أن معظمهم وجدها فكرة مذهلة.. بينما يجد E معاصر J القصص القديمة التي تدور حول علاقة الآباء الودية مع الله أمراً غير لائق. فعندما يروي E قصصاً عن إبراهيم أو تعامل يعقوب مع الله فإنه يفضل أن يستبعد الحدث، وأن يجعل الأساطير القديمة أقل تجسيداً للآلهة. وهكذا نقول إن الله تحدث إلى إبراهيم عبر ملاك. على أية حال لا يشاركنا J هذا الغثيان، ويحتفظ بالنكهة القديمة لهذه الظهورات البدائية في روايته.

لقد رأى يعقوب أيضاً عدداً من التجليات. ففي إحدى المناسبات كان قد عزم على العودة إلى حران، فيجد زوجته بين أقاربه هناك. ففي اليوم الأول نام في لوز Luz قرب

وادي الأردن واضعاً حجراً تحت رأسه كوسادة له. رأى في نومه سلماً ممتداً بين السماء والأرض، وكانت الملائكة تصعد وتهبط عليه بين مملكتي الله والإنسان. فليس في وسعنا هنا إلا أن نتذكر زاقورة مردوخ المتربع على قمتها وكأنها معلقة بين السماء والأرض، حيث كان باستطاعة الإنسان أن يقابل آلهته. وكذلك حلم يعقوب على قمة سُلَّمه أنه رأى إيل الذي باركه وكرر الوعود التي وعدها لإبراهيم: إن ذرية يعقوب ستصبح أمة قوية، وأنها ستملك أرض كنعان. لقد كان الدين أرضياً أغلب الأحيان: فالله له سلطة التشريع في منطقة محددة، وكان من الحكمة التعبد للآلهة المحلية عند الذهاب إلى خارج المنطقة. لقد وعد إيل يعقوب بالحماية عندما يغادر أرض كنعان إلى بلاد غريبة عنه: «أنا معك، سأحفظك سالماً حيث تذهب»(١٢). تبين قصة هذا الظهور المبكر أن الإله الكنعاني قد بدأ يتخذ معنى كونياً أكبر.

عندما استيقظ يعقوب أدرك أنه قد أمضى الليلة في مكان مقدس يستطيع أن يتحدث الناس فيه إلى آلهتهم: «حقاً إن يهوى في هذا المكان، ولم أعرف ذلك أبداً»، لقد سيطرت عليه الدهشة التي كانت تلهم الوثنيين عندما كانوا يقابلون قدرة الإله المقدسة: «كم يوحي هذا المكان بالرهبة! هذا ليس إلا بيت إيل، هذه هي بوابة السماء»(١٣). لقد عبّر عن نفسه غريزياً باللغة الدينية التي كانت في عصره وثقافته: فبابل كانت مسكن الآلهة وكانت تدعى «بوابة الآلهة Babili». قرر يعقوب أن يقدس هذه الأرض بالطريقة الوثنية التقليدية في بلاده. فأخذ الحجر الذي استخدمه وسادة، ونصبها، وقدسها بمسحها بالزيت. ومنذ ذلك الحين لن يسمى ذلك المكان لوز Luz بل بيت إيل أي منزل إيل. لقد كان نصب الحجارة سمة شائعة في عبادات الخصوبة الكنعانية التي ازدهرت في بيت إيل حتى القرن الثامن الميلادي ق.م. فعلى الرغم من أن الاسرائيليين قد أدانوا لاحقاً هذا النوع من العبادة إلا أن الهيكل الوثني لبيت إيل كان مرتبطاً بأسطورة قديمة وبيعقوب وإلهه.

لقد قرر يعقوب أن يجعل الله الذي قابله قبيل مغادرة بيت إيل إلهاً له elohim: كانت هذه كلمة تقنية تحمل في طياتها كل ما تعنيه الآلهة للبشر. وقد أدرك يعقوب أنه إذا كان باستطاعة إيل (أو يهوى كما يسميه J) أن يقدم له الحماية حقاً في حران فلا بد أن يكون فعالاً. وهكذا عقد صفقة معه يتولى إيل حمايته ويتخذه يعقوب إلهاً له، الإله الوحيد الذي يعتمد عليه. وهذا ليس غريباً عن الاعتقاد الإسرائيلي بالله، كان اعتقادهم براغماتياً جداً. لقد وضع ابراهيم ويعقوب إيمانهما في إيل لأنه عمل لصالحهما. إنهما لم يحاولا إثبات وجوده وبذلك فإن إيل لم يكن تجريداً فلسفياً. ففي العالم القديم كانت المانا حقيقة

حياتية تفصح عن نفسها، وإلهاً أثبت جدارته إذا استطاع أن يكون فعّالاً. وستكون هذه البراغماتية عاملاً هاماً في تاريخ الله على الدوام. فقد استمر الناس في تبني تصور محدد للمقدس لأنه كان يعمل لصالحهم، وليس لأنه كان صحيحاً علمياً أو فلسفياً.

عاد يعقوب من حران مع زوجاته وأسرته بعد مضي سنوات. وما أن وطئت قدماه أرض كنعان ثانية حتى رأى ظهوراً آخر: عندما صارع طوال الليل غريباً عند مخاضة يبوف Jabbok في الضفة الغربية. وعند الفجر قال خصمه له ـ مثل معظم الكائنات الروحية ـ أن عليه أن يرحل، لكن يعقوب تمسك به، لأنه لم يكن يريد تركه يذهب حتى يخبره عن اسمه. كانت معرفة اسم شخص ـ في العالم القديم ـ تعني إعطاءك قدرة محددة عليه، ولهذا السبب تردد الغريب في ذكر هذه المعلومة. وبعد أن تطورت مقابلة الغريب أدرك يعقوب أن خصمه ليس إلا إيل ذاته:

وسأل يعقوب وقال أخبرني باسمك. فقال لماذا تسأل عن اسمي. وبارَكَهُ هناك. فدعا يعقوبُ اسم المكان فنيئيل. قائلاً لأني «نظرت الله وجهاً لوجه، ونُجِّيَتْ نفسي»(١٤).

معنى هذا الظهور أقرب إلى معنى الإلياذة، أكثر من قربه من التوحيد اليهودي لأن هذا الاحتكاك بالله يُعدّ فكرة تجديفية.

على الرغم من أن هذه الحكايات القديمة تبين أن الآباء كانوا يقابلون آلهتهم مثلما كان يقابل معاصروهم الوثنيون آلهتهم، إلا أنها تقدم مجالاً جديداً في التجربة الدينية. ففي التوراة يسمى ابراهيم «الإنسان المؤمن». ففي يومنا هذا نميل إلى تعريف الإيمان على أنه قبول فكري بعقيدة ما. بيد أن الكتاب التوراتيين لم ينظروا إلى الإيمان بالله كاعتقاد تجريدي أو ميتافيزيقي. فهم عندما يشيدون بإيمان ابراهيم فإنهم لا يمتدحون عقيدته (أي تبني رأي ثيولوجي صحيح بالله) بل يمتدحون ثقته مثلما نقول نحن إننا نثق بشخص ما أو بمثل أعلى. في التوراة ابراهيم رجل مؤمن لأنه وثق أن الله سيفي بوعوده حتى وإن بدت خيالية لإبراهيم. إذ كيف كان ممكناً أن يصبح ابراهيم أباً لأمة عظيمة وزوجته سارة عاقر؟ كانت سارة قد تجاوزت سن اليأس، وكانت فكرة الإنجاب سخيفة، لدرجة أن ابراهيم وسارة انفجرا ضاحكين عندما سمعا هذا الوعد. فلدى ولادة ابنهما.. خلافاً لكل التوقعات أسمياه اسحق (اسم قد يعني الضحك)، إلا أن الدعابة بدت حامضة عندما طلب الله طلباً مرعباً: ينبغي على ابراهيم أن يقدم ابنه الوحيد قرباناً له.

كانت عادة تقديم قربان بشري أمراً شائعاً في العالم الوثني. كان أمراً قاسياً، لكن

كان فيه منطق وعقلانية. كان الناس يعتقدون أن الطفل البكر هو من إنجاب إله حملت منه الأم في derve de seigneur . ففي أثناء ولادة الطفل كانت قدرة الإله تفصد بحيث يُزَوّدُ الطفل بها ولتؤمن دورة لكل المانا المتوفرة، ولهذا السبب كان يُعادُ إلى والده الإلهي. بيد أن حالة اسحق كانت مختلفة تماماً لأنه كان هبة من الله ولم يكن ابناً طبيعياً له ومن ثمّ لم يكن هناك سبب يدعوه للتضحية به، ولا حاجة لسد نقص القدرة الإلهية. وهكذا كان القربان لا معنى له في حياة ابراهيم كلها التي كانت قائمة على الوعد بأنه سيصبح أباً لأمة عظيمة. ويبدو أن هذا الإله قد بدأ يتم تصوّره بشكل مختلف عن معظم الآلهة الأخرى في العالم القديم. إنه لم يشارك البشر محنتهم البشرية، ولم يطلب إدخال قدرة من البشر. لقد كان نموذجاً مختلفاً باستطاعته أن يطلب ما يشاء. لقد قرر ابراهيم أن يثق بربه، فبدأ رحلة مع ابنه اسحق طوال ثلاثة أيام إلى جبل مورية Moriah الذي أصبح لاحقاً موقع الهيكل في أورشليم. لم يكن اسحق يعرف شيئاً عن الأمر الإلهي، فكان عليه أن يحمل الحطب من أجل محرقته هو. ففي اللحظة الأخيرة التي كان ابراهيم يمسك السكين بيده رقّ الله له فأخبره أن ذلك كان امتحاناً له. وهكذا أثبت إبراهيم أنه جدير أن يصبح أباً لأمة عظيمة سيبلغ تعدادها عدد نجوم السماء أو كتعداد ذرات الرمل على شاطىء البحر.

تبدو هذه القصة مرعبة لإنسان عصري لأنها تصور الله طاغية وسادياً نزوياً، ومن ثمّ ليس مستغرباً أن يرفض الناس إلهاً من هذا النوع بعد سماعهم لهذه القصة عندما كانوا أطفالاً. إن أسطورة الخروج من مصر عندما قاد الله موسى وأطفال إسرائيل إلى الحرية مهينة للعقول المعاصرة. كان فرعون متردداً بالسماح لشعب إسرائيل بالخروج. لكن كي يلوي الله ذراعه أرسل عشرة أوبئة إلى شعب مصر: تحول النيل إلى دم، وأجدبت الأرض لأنها امتلأت جراداً وضفادع، وغرقت البلاد كلها في ظلام دامس، وأرسل ملاك الموت كي يقتل الأبناء البكور للمصريين جميعاً، وأن يبقي على أبناء العبيد العبريين. فليس مستغرباً إذا سمح فرعون للإسرائيليين بالرحيل، غير أنه غير رأيه وطاردهم جيشه. لحق الجيش بهم عند البحر الأحمر، وأنقذ الله الإسرائيليين عندما شق البحر أمامهم فعبروه دون أن تبتل ثيابهم بمائه. وعندما كان المصريون في أثرهم أطبق البحر عليهم فغرق فرعون وجيشه.

هذا إله متوحش، متحيز، وسفاح: إله محارب يعرف باسم يهوى ساباوت Sabaoth أي إله الجيوش: إله محارب مندفع، لا مكان للشفقة في قلبه إلا لأحبائه، إنه بكل بساطة إلهي قبلي. فلو بقي يهوى إلهاً همجياً لكان اختفاؤه أفضل لأي شخص كان. فليس المقصود من القصة الأخيرة من سفر الخروج كما وصلتنا من التوراة ـ

أن تكون رواية حرفية للأحداث، بل أن تنقل رسالة واضحة إلى سكان الشرق الأوسط القديم الذين كانوا معتادين على آلهة تشق البحر نصفين. قيل أن مردوخ قد قَسَمَ بحراً مادياً في العالم الدنيوي في زمن تاريخي، ومن ثمّ لم يكن يهوى مثله أو مثل بعل. هناك محاولة يسيرة نحو الواقعية. فعندما أعاد الإسرائيليون سرد قصة الخروج لم يكونوا مهتمين بالدقة التاريخية كاهتمامنا اليوم. لقد أرادوا إبراز أهمية الحدث الأصلي مهما يكن ذلك الحدث. يقترح بعض العلماء المعاصرين أن قصة الخروج هي عرض أسطوري لثورة فلاحية مظفرة ضد سلطات مصر وحلفائها في بلاد كنعان(١٥). وأن هذه الثورة كانت حدثاً نادراً في ذلك العصر، ولا بد أنها أحدثت تأثيراً لا يمحى في كل شخص معني بها. فكانت بذلك تجربة فريدة لانتصار المضطهدين على الأقوياء.

لم يبق يهوى إله الخروج العنيف القاسي، كما سنرى. علماً أن هذه الأسطورة ذات أهمية في الأديان التوحيدية الثلاثة. ومما يدعو إلى الغرابة أن الإسرائيليين قد حولوه إلى خارج نطاق الإدراك، إلى أحد رموز التسامي والرحمة. مع ذلك تبقى قصة الخروج الدموية تلهم بتصورات خطيرة عن الله، وبثيولوجيا انتقامية. فخلال القرن السابع ق.م. يستخدم مؤلف سفر التثنية الأسطورة القديمة كي يؤكد على مثيولوجيا «الاختيار» المخيفة التي لعبت ـ في أوقات مختلفة ـ دوراً فاجعاً في تاريخ الأديان الثلاثة. ففكرة الله شأنها شأن أية فكرة بشرية ـ قد تُسْتَغَل ويُساء استخدامها. فقد ألهمت أسطورة شعب مختار ديناً ضيقاً منذ زمن التثنية حتى ظهور النزعة الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام والتي تلقى انتشاراً واسعاً في أيامنا هذه. إلى جانب ذلك لقد حفظ سفر التثنية أيضاً شرحاً لأسطورة الخروج كان له دور فعال إيجابي في تاريخ الوحدانية عندما يتحدث عن إله إلى جانب الضعفاء والمضطهدين. ففي الفصل /٢٦/ من سفر التثنية لدينا ما يمكن اعتباره تفسيراً مبكراً لقصة الخروج قبل أن يدونها J وE في قالب قصصي. فالإسرائيليون مأمورون بتقديم بواكير الثمار والمحاصيل إلى كهنة يهوى، ويدلون بهذه الشهادة:

> **ثم تُصرِّحُ وتقول أمام الربِّ إلهك: آرامياً تائهاً كان أبـي فانحدر إلى مصر وتغرب هناك في نفر قليل فصار هناك أمة كبيرة وعظيمة وكثيرة. فأساء إلينا المصريون وثقَّلوا علينا وجعلوا علينا عُبُودية قاسية. فلما صرخنا إلى الرب إله آبائنا سمع الرب صوتنا ورأى مشقتنا وتعبنا وضيقنا. فأخرجنا الرب من مصر بيد شديدة وذراع رفيعة ومخاوف عظيمة وآيات وعجائب وأَدْخَلنا هذا المكان وأعطانا هذه الأرضَ أرضاً تفيض لبناً وعسلاً. فالآن ها أنا ذا قد أتيت بأول ثمر الأرض التي أعطيتني يارب**(١٦) .

إن الإله الذي ربما ألهم أول انتفاضة فلاحية ناجحة في التاريخ هو إله ثورة، وقد ألهم ـ في الأديان الثلاثة المثل الأعلى في العدالة الاجتماعية، علماً أن اليهود والمسيحيين والمسلمين قد فشلوا في أغلب الأحيان في تحقيق هذا المثل الأعلى، بل حولوا هذا الإله إلى إله الوضع الراهن.

لقد سمى الإسرائيليون يهوى «إله آبائنا»، ويبدو أن من المحتمل أنه كان إلهاً مختلفاً تماماً عن إيل الكنعاني الله المتعالي الذي عبده الآباء. وربما كان يهوى إله شعب آخر قبل أن يصبح إله إسرائيل. يصر يهوى في جميع تجلياته لموسى ـ تكراراً أنه هو حقاً إله ابراهيم على الرغم من أنهم أطلقوا عليه إيل شاداي في البداية. فقد يحفظ هذا الإصرار الأصداء البعيدة لمناظرة قديمة جداً حول هوية إله موسى. لقد قُدِّمَ اقتراح أن يهوى كان أصلاً إلهاً محارباً، إله البراكين، إله كان الناس يعبدونه في مدين (أي الأردن الآن). لن نعرف أبداً أين اكتشف الإسرائيليون يهوى، هذا إذاكان فعلاً إلهاً جديداً تماماً. وهذه مسألة بالغة الأهمية لنا اليوم، لكنها لم تكن مسألة حاسمة بالنسبة للكتاب التوراتيين. فالآلهة في الفترة الوثنية القديمة كانت تُدْمَجُ وتُمْلغم في أغلب الأحيان، أو أن الناس كانوا يقبلون الآلهة المحلية في منطقة محلية على أنها نظائر لإله شعب آخر. فمهما كان أصل هذا الإله فإن أحداث الخروج جعلت يهوى إله إسرائيل النهائي المميز. لقد كان موسى قادراً على إقناع الإسرائيليين أن يهوى واحد، مثله مثل إيل تماماً، الإله الذي أحبه إبراهيم واسحق ويعقوب.

لقد تم التحفظ اليوم على النظرية التي تدعى النظرية المدينية (من كلمة مِدْيَنْ) التي تقول أن يهوى كان أصلاً إله شعب مدين. لكن موسى رأى يهوى في مدين للمرة الأولى. ويجب أن نتذكر أن موسى كان مجبراً على الهروب من مصر لأنه قتل مصرياً كان يسيء معاملة عبد اسرائيلي. فالتجأ إلى مدين وتزوج هناك. وبينما كان يرعى أغنام والد زوجته رأى منظراً غريباً: شجيرة كانت تحترق دون أن تنطفىء. وعندما اقترب منها كي يستطلع الأمر ناداه يهوى باسمه فصاح موسى «ها أنا ذا» إجابة كل نبي من أنبياء بني إسرائيل عندما كان يقابل الله الذي كان يطلب انتباهاً كلياً وخضوعاً تاماً:

> **قال الرب: لا تقترب إلى ههنا. اخلع حذاءك من رجليك. لأن الموضع الذي أنت واقف عليه أرض مقدسة. ثم قال أنا إله أبيك ابراهيم وإله إسحق وإله يعقوب. فغطى موسى وجهه لأنه خاف أن ينظر إلى الله**(١٨) .

فصِيَغ التوكيد هذه بأن يهوى هو فعلاً إله ابراهيم يعني بكل وضوح أنه إله من نوع مختلف جداً عن الإله الذي جلس وشارك ابراهيم وجبته كصديق له، إنه يوحي بالرعب،

ويصر على إبقاء مسافة فاصلة. فعندما يسأل موسى الإله عن اسمه يجيب يهوى بتورية حيرت الموحدين طوال قرون. فبدلاً من أن يفصح عن اسمه مباشرة يجيب «أهيه الذي أهيه». ماذا كان يعني بذلك؟ إنه بالتأكيد لم يعنِ ما أكده فلاسفة لاحقون أنه موجد نفسه بنفسه لأنه لم يكن قد بلغ العبرانيون هذا البعد الميتافيزيقي في تلك المرحلة، «أهيه الذي أهيه» مصطلح عبري للتعبير عن غموض متعمد. فعندما ترد عبارة في التوراة مثل «ذهبوا حيث ذهبوا» فإنها تعني ليس لدي أدنى فكرة عن المكان الذي ذهبوا إليه. وهكذا عندما يسأل موسى عن هوية الله يجيب الله «لا تفكر أبداً من أكون، اهتم بعملك فقط». فالنقاش في طبيعة الله لم يكن مسموحاً به، ولم تجر محاولة لتناولها مثلما كان الوثنيون يفعلون أحياناً عندما كانوا يرددون أسماء آلهتهم. فيهوى هو الأحد غير المشروط: سأكون ما سأكون، سيكون ما يختاره تماماً، ولن يقدم ضمانات. بكل بساطة لقد وعد أنه سوف يشارك في تاريخ شعبه، وسيتضح أن أسطورة الخروج كانت حاسمة، لم تكن قادرة على تعريض أمل المستقبل للخطر حتى في ظروف مستحيلة.

كان لابد من دفع ثمن مقابل هذا الإحساس الجديد بالسيادة. كان الناس يعتقدون أن آلهة السماء بعيدة جداً عن الإهتمامات البشرية، والآلهة الأصغر منها مثل بعل ومردوخ والإلاهات الأم أصبحت قريبة جداً من البشر، لكن يهوى قد فتح البرزخ الفاصل بين الإنسان وعالم الآلهة من جديد. وهذا أمر واضح تماماً في قصة جبل سيناء. فعند وصولهم إلى الجبل طلب من الناس تطهير ملابسهم وأن يبقوا على مسافة. كان على موسى أن يحذر الإسرائيليين: «احذروا الصعود إلى الجبل أو بلوغ أسفله، ومن يلامس سفحه سوف يقتل. لذلك وقف الناس بعيداً عن الجبل، وهبط يهوى في نار وسحابة.

> عند فجر اليوم الثالث سمعت جلجلة رعد على الجبل، ووميض برق. سحابة كثيفة وصوت صور، فارتجف الناس داخل المعسكر. ثم أخرج موسى الناس خارج المعسكر لملاقاة الله، ووقفوا عند أسفل الجبل. لف الدخان جبل سيناء كله لأن يهوى قد هبط عليه في نار. مثل دخان من فرن، صعد الدخان فاهتز الجبل كله بعنف[٢٠].

صعد موسى وحده إلى قمة الجبل، واستلم ألواح الشريعة. فبدلاً من أن يتعرف على مبادىء النظام والانسجام والعدالة في طبيعة الأشياء ذاتها كما هي الحال في الرؤية الوثنية نرى الشريعة قد سُلّمتْ إليه من علٍ. فإله التاريخ يوحي باهتمام أكبر بالعالم الدنيوي الذي هو مسرح عملياته، لكن هناك أيضاً احتمال تغريب عميق عنه.

في النص الأخير من سفر الخروج ـ الذي دوّن في القرن الخامس ق.م. يقال إن يهوى قد أبرم ميثاقاً مع موسى على جبل سيناء (يفترض أن هذا الحدث وقع نحو عام ١٢٠٠ق.م). فهناك جدل كبير بين العلماء حول هذاالموضوع. يعتقد بعضهم أن هذا الاتفاق لم يصبح ذا أهمية في إسرائيل حتى القرن السابع ق.م. لكن مهما كان تاريخ إبرامه فإن فكرة الميثاق تخبرنا أن الإسرائيليين لم يكونوا قد أصبحوا موحدين بعد، فالميثاق ليس له أي معنى إلا في جو يؤمن بوحدانية الله.. فالإسرائيليون لم يكونوا حتى تلك اللحظة يؤمنون أن يهوى إله سيناء هو الإله الواحد، ولهذا نجدهم في الميثاق يعدون بتجاهل كل الآلهة الأخرى، وأن يعبدوه وحده. فالعثور على جملة توحيدية واحدة في أسفار موسى الخمسة كلها أمر صعب جداً. حتى الوصايا العشر التي سلمت على جبل سيناء تعتبر وجود آلهة أخرى أمراً بديهياً «لن يكون هناك آلهة غريبة لك أمام وجهي»[٢١] لقد كانت عبادة إله واحد خطوة لا سابقة لها تقريباً. لقد سعى الفرعون المصري أخناتون إلى عبادة إله الشمس وإلى إهمال الآلهة التقليدية الأخرى في مصر، لكن سياساته هذه سرعان ما انقلبت في عهد من خلفه. لقد كان تجاهل مصدر كامن للمانا حماقة صريحة، ويوضح التاريخ اللاحق للإسرائيليين أنهم كانوا مترددين جداً في إهمال عبادة الآلهة الأخرى. لقد أثبت يهوى خبرته في الحرب، لكنه لم يكن إله خصب. فعندما استقروا في أرض كنعان تحول الإسرائيليون غريزياً إلى عبادة بعل صاحب أرض كنعان الذي كان يجعل المحاصيل تنمو منذ زمن مغرق في القدم. أمّا الأنبياء فقد حثوا الإسرائيليين على البقاء مخلصين لميثاقهم مع يهوى بيد أن الأغلبية استمرت في عبادة بعل وعشيرة وعناة بالطريقة المعتادة. فالتوراة تخبرنا أنه بينما كان موسى على قمة جبل سيناء ارتدّ بقية الناس إلى الدين الكنعاني الوثني الأقدم عندما صنعوا عجلاً ذهبياً ـ التمثال التقليدي للإله إيل ـ وأدوا الشعائر القديمة أمامه. قد يكون وضع هذه الحادثة بتجاور صارخ مع الظهور الذي يوقع الرهبة على جبل سيناء محاولة قام بها المؤلفون الأخيرون لأسفار موسى الخمسة كي يدللوا على مرارة التقسيم في إسرائيل. فقد بشر الأنبياء ـ مثلما فعل موسى ـ بدين يهوى النبيل، بينما كان معظم الناس يريدون الشعائر القديمة. برؤيتها المقدسة للوحدة بين الآلهة والطبيعة والبشر.

وعد الإسرائيليون أن يتخذوا يهوى إلهاً وحيداً لهم بُعَيْد خروجهم، وذكرهم الأنبياء بميثاقهم في السنوات اللاحقة. لقد وعدهم يهوى أن يكونوا شعبه المختار، وأن يحيطهم بحمايته الفريدة إذا ما عبدوه وحده. وقد حذرهم من أنه سوف يدمرهم دون رحمة إذا ما

نقضوا عهدهم، مع ذلك وافقوا على العهد، ونجد في سفر يشوع نصاً قديماً للاحتفال بهذا العهد بين إسرائيل وربه. كان العهد معاهدة رسمية استخدمت كثيراً في السياسات الشرق أوسطية للتوثيق بين فريقين. وكانت تتخذ شكلاً موضوعاً سلفاً. كان يجب أن يبدأ الاتفاق بتقديم الملك الأقوى، ثم ينوه الاتفاق بتاريخ العلاقات بين الفريقين حتى وقت الاتفاقية. وفي نهايتها تذكر بنود الاتفاق والشروط والعقوبات التي تفرض إذا خالف أي من الفريقين ما نص عليه الاتفاق. فالفكرة الأساسية في العهد هي الولاء المطلق. فقد أبرم الملك الحثي مورسيليس Mursilis الثاني عهداً مع تابعه دوبي تاشيد Duppitashed في القرن الرابع عشر ق.م. اشترط فيها الملك الشرط التالي: «لا تتحول عني إلى أي شخص آخر. أجدادك قدموا الجزية في مصر، وأنت لن تفعل ذلك.. وسوف تكون صديقاً لصديقي، وعدواً لعدوي». وتخبرنا التوراة أنه عندما وصل الإسرائيليون إلى أرض كنعان، وانضموا إلى ذويهم هناك أبرم جميع أحفاد إبراهيم عهداً مع يهوى. وترأس يشوع ـ الذي خَلَفَ موسى ـ مراسم التوقيع بصفته ممثلاً ليهوى. تسير الاتفاقية وفق النموذج المعهود، ثم تعرّف بيهوى، وبعلاقاته مع ابراهيم، واسحاق ويعقوب ورد ذكرهم أيضاً ثم رويت أحداث الخروج. وفي النهاية وضع يوشع بنود الاتفاق، وطلب الموافقة الرسمية من شعب إسرائيل المجتمعين.

فالآن اخشوا يهوى، واخدموه بـإخلاص تام.
نَحُوا جانباً الألهة التي خدمتموها في الماضي وراء النهر (الأردن)
وفي مصر، واخدموا يهوى. لكن إذا قررتم ألا تخدموا يهوى فاختاروا
اليوم من تودون خدمته. إما الآلهة التي خدمها أجدادكم وراء النهر
أو آلهة العموريين الذين تعيشون في أرضهم الآن[٢٢].

كان للناس حق الاختيار بين يهوى والآلهة الكنعانية التقليدية، لكنهم لم يترددوا لعدم وجود إله مثل يهوى، ولم يكن لإله آخر تأثير كبير على عابديه مثله. فحضوره القوي في شؤونهم كان واضحاً دون أدنى شك، وبذلك كان يهوى في مستوى المهمة كي يصبح إلههم. كانوا يعبدونه وحده رامين بالآلهة الأخرى جانباً. حذرهم يشوع من أن يهوى غيورٌ جداً، وأنه سوف يدمرهم إذا أهملوا بنود العهد. وقف الناس وقفة صلبة فاختاروا يهوى إلهاً وحيداً لهم. فصاح يشوع «إن ارموا الآلهة الغريبة بعيداً عنكم، وقدموا قلوبكم إلى يهوى، إله إسرائيل»[٢٣].

يتضح من التوراة أنهم لم يفوا بعهدهم، إذ كانوا يتذكرونه في أوقات الحرب، أي عندما كانوا يحتاجون إلى حماية يهوى العسكرية البارعة. بينما عبدوا في أوقات اليسر بعل وعناة وعشيرة بالطريقة التقليدية. على الرغم من أن عبادة يهوى كانت مختلفة اختلافاً عميقاً في نزعتها التاريخية، إلا أنها عبرت عن نفسها غالباً في أشكال الوثنية القديمة. فعندما بنى الملك سليمان هيكلاً ليهوى في أورشليم ـ المدينة التي استولى عليها والده داؤود من جيبوسيتس Jebusites ـ بناه بشكل مماثل لمعابد الآلهة الكنعانية. كان الهيكل مؤلفاً من ثلاث فسح مربعة تفضي إلى غرفة صغيرة مكعبة الشكل تعرف باسم قدس الأقداس، وفيها وضع تابوت العهد والمذبح النقال الذي كانوا ينقلونه معهم في سنوات التيه. وداخل الهيكل حوض برونزي ضخم ممثلاً الإله يم Yam البحر البدئي في الأسطورة الكنعانية، وعمودان يبلغ ارتفاعهما /٤٠/ قدماً يدلان على عبادة الخصب عند عشيرة.

استمر الاسرائيليون في عبادة يهوى في الصوامع القديمة التي ورثوها من الكنعانيين في بيت إيل وشيلوه وحبرون وبيت لحم ودان Dan حيث كانت تمارس الطقوس الوثنية. وسرعان ما اكتسب الهيكل خصوصية، مع ذلك كانت تمارس فيه نشاطات لاعلاقة لها بالعقيدة. بدأ الإسرائيليون يرون في الهيكل رمزاً لعرش يهوى في السماء. وكان لديهم احتفال خاص بهم في بداية السنة الجديدة في الخريف. يبدأ الاحتفال بطقس القربان في يوم الغفران. ويحين احتفال الحصاد الذي يسمى وعاء القربان احتفاء ببداية السنة الزراعية. وقد اقترح البعض أن أناشيد المزامير كانت تحتفي بتنصيب يهوى في هيكله في عيد الغفران، مثل الاحتفال بتنصيب مردوخ الذي كان إعادة تمثيل لقهر العماء البدئي[٢٤]. الملك سليمان شخصياً كان توفيقياً كبيراً: فزوجاته الوثنيات الكثيرات كن يعبدن آلهتهن الخاصة بهن، بالإضافة إلى علاقته الودية مع جيرانه الوثنيين.

في النهاية كانت عبادة يهوى مهددة على الدوام بخطر الاندثار على يد الوثنية الشعبية. وقد أصبح هذا الخطر جلياً خلال النصف الثاني من القرن التاسع ق.م. ففي عام ٨٦٩ق.م تبوأ الملك أحاب Ahab العرش في مملكة إسرائيل الشمالية. وزوجته جزيبيل Jezebel ابنة ملك تاير Tyre وصيدون ـ أي ما يعرف الآن باسم لبنان ـ كانت متحمسة، ومصممة على تغيير دين البلاد إلى دين بعل وعشيرة. فقد استوردت كهنة بعل، وسرعان ما وجدوا أتباعاً لهم بين الشماليين الذين هزمهم الملك داؤود. وكانت حماستهم

فاترة تجاه يهوى. لقد بقي أحاب مخلصاً ليهوى لكنه لم يحاول وضع حد لدعوة جيزيبيل الدينية. ففي أواخر عهده ضرب القحط الأرض، وبدأ نبي يدعى إيليا Eli - jah (أي يهوى هو إلهي) يتنقل في البلاد، مرتدياً عباءة من الشعر، ومئزراً جلدياً، شاجباً عدم الولاء ليهوى.

دعا إيليا الملك أحاب والناس إلى منافسة بين يهوى وبعل على جبل الكرمل. وخطب في الناس بحضور /٤٥٠/ كاهناً من كهنة بعل:

إلى متى ستبقون مضطربين بين هذين الإلهين؟ ثم طلب ثورين، ثور له وآخر لأنبياء بعل ثم وضعهما على مذبحين. بعدئذ دعا الناس إلهيهما كي يرسلا ناراً من السماء تشعل المحرقة. نادى أنبياء بعل إلههم طوال الصباح، وهم يرقصون حول مذبحهم، وكانوا يصيحون ويضربون أنفسهم بالسيوف والرماح، لكن «دون فائدة». سخر منهم إيليا قائلاً «صيحوا بصوت أعلى»، «لأن بعل إله: هل هو منشغل البال، أم مشغول عنكم، أم أنه مضى في رحلة، قد يكون نائماً وسوف يستيقظ» لكن عبثاً لم يحدث شيء.

بعد ذلك جاء دور إيليا. فتجمع الناس حول مذبح يهوى. ثم حفر خندقاً حول المذبح وملأه ماءً كي يجعل إشعال النار أمراً صعباً. ثم نادى يهوى، فسقطت نار من السماء والتهمت المذبح والثور، وجف كل الماء في الخندق. فخر الناس على وجوههم قائلين: «يهوى إله، يهوى إله». لم يكن إيليا منتصراً متسامحاً، أمر الناس أن يلقوا القبض على كهنة بعل فلم ينجو منهم أحد، ثم أخذهم إلى وادٍ قريب وذبحهم جميعاً[٢٥]. لم تكن الوثنية تسعى عادة إلى فرض نفسها على شعب آخر. جزيبيل استثناء هام ـ لأنه كان دائماً هناك متسع لإله آخر في هيكل الآلهة إلى جانب الآلهة الأخرى. تبين هذه الأحداث الأسطورية المبكرة أنه منذ الدعوة الأولى لعبادة يهوى كانت تتطلب قمعاً عنيفاً ورفضاً لأديان أخرى، وهذا ما سنبحثه في الفصل التالي بشكل مفصل. صعد إيليا إلى قمة جبل الكرمل بعد المذبحة، وجلس مصلياً واضعاً رأسه بين ركبتيه، وأرسل خادمه كي يتفحص الأفق من حين لآخر. وأخيراً حمل الخادم نبأ سحابة صغيرة يقارب حجمها حجم رأس إنسان، كانت ترتفع من البحر. طلب منه إيليا أن يمضي إلى الملك أحاب وأن يطلب منه العودة إلى منزله قبل أن يمنعه المطر من ذلك. ثم أظلمت السماء بغيوم تنذر بعاصفة، ثم هطل مطر غزير. طوى إيليا عباءته وهو منتشٍ وركض إلى جانب عربة أحاب. وهكذا اغتصب يهوى وظيفة بعل كإله للعواصف، مثبتاً بذلك أن فعاليته في الخصب لا تقل عن فعاليته في الحرب. خاف إيليا من رد فعل على المذبحة التي ارتكبها فهرب إلى شبه جزيرة

يتضح من التوراة أنهم لم يفوا بعهدهم، إذ كانوا يتذكرونه في أوقات الحرب، أي عندما كانوا يحتاجون إلى حماية يهوى العسكرية البارعة. بينما عبدوا في أوقات اليسر بعل وعناة وعشيرة بالطريقة التقليدية. على الرغم من أن عبادة يهوى كانت مختلفة اختلافاً عميقاً في نزعتها التاريخية، إلا أنها عبرت عن نفسها غالباً في أشكال الوثنية القديمة. فعندما بنى الملك سليمان هيكلاً ليهوى في أورشليم ـ المدينة التي استولى عليها والده داؤود من جيبوسيتس Jebusites ـ بناه بشكل مماثل لمعابد الآلهة الكنعانية. كان الهيكل مؤلفاً من ثلاث فسح مربعة تفضي إلى غرفة صغيرة مكعبة الشكل تعرف باسم قدس الأقداس، وفيها وضع تابوت العهد والمذبح النقال الذي كانوا ينقلونه معهم في سنوات التيه. وداخل الهيكل حوض برونزي ضخم ممثلاً الإله يم Yam البحر البدئي في الأسطورة الكنعانية، وعمودان يبلغ ارتفاعهما /٤٠/ قدماً يدلان على عبادة الخصب عند عشيرة.

استمر الاسرائيليون في عبادة يهوى في الصوامع القديمة التي ورثوها من الكنعانيين في بيت إيل وشيلوه وحبرون وبيت لحم ودان Dan حيث كانت تمارس الطقوس الوثنية. وسرعان ما اكتسب الهيكل خصوصية، مع ذلك كانت تمارس فيه نشاطات لاعلاقة لها بالعقيدة. بدأ الإسرائيليون يرون في الهيكل رمزاً لعرش يهوى في السماء. وكان لديهم احتفال خاص بهم في بداية السنة الجديدة في الخريف. يبدأ الاحتفال بطقس القربان في يوم الغفران. ويحين احتفال الحصاد الذي يسمى وعاء القربان احتفاء ببداية السنة الزراعية. وقد اقترح البعض أن أناشيد المزامير كانت تحتفي بتنصيب يهوى في هيكله في عيد الغفران، مثل الاحتفال بتنصيب مردوخ الذي كان إعادة تمثيل لقهر العماء البدئي[٢٤]. الملك سليمان شخصياً كان توفيقياً كبيراً: فزوجاته الوثنيات الكثيرات كن يعبدن آلهتهن الخاصة بهن، بالإضافة إلى علاقته الودية مع جيرانه الوثنيين.

في النهاية كانت عبادة يهوى مهددة على الدوام بخطر الاندثار على يد الوثنية الشعبية. وقد أصبح هذا الخطر جلياً خلال النصف الثاني من القرن التاسع ق.م. ففي عام ٨٦٩ق.م تبوأ الملك أحاب Ahab العرش في مملكة إسرائيل الشمالية. وزوجته جزيبيل Jezebel ابنة ملك تاير Tyre وصيدون ـ أي ما يعرف الآن باسم لبنان ـ كانت متحمسة، ومصممة على تغيير دين البلاد إلى دين بعل وعشيرة. فقد استوردت كهنة بعل، وسرعان ما وجدوا أتباعاً لهم بين الشماليين الذين هزمهم الملك داؤود. وكانت حماستهم

فاترة تجاه يهوى. لقد بقي أحاب مخلصاً ليهوى لكنه لم يحاول وضع حد لدعوة جيزيبيل الدينية. ففي أواخر عهده ضرب القحط الأرض، وبدأ نبي يدعى إيليا Eli - jah (أي يهوى هو إلهي) يتنقل في البلاد، مرتدياً عباءة من الشعر، ومئزراً جلدياً، شاجباً عدم الولاء ليهوى.

دعا إيليا الملك أحاب والناس إلى منافسة بين يهوى وبعل على جبل الكرمل. وخطب في الناس بحضور /٤٥٠/ كاهناً من كهنة بعل:

إلى متى ستبقون مضطربين بين هذين الإلهين؟ ثم طلب ثورين، ثور له وآخر لأنبياء بعل ثم وضعهما على مذبحين. بعدئذ دعا الناس إلهيهما كي يرسلا ناراً من السماء تشعل المحرقة. نادى أنبياء بعل إلههم طوال الصباح، وهم يرقصون حول مذبحهم، وكانوا يصيحون ويضربون أنفسهم بالسيوف والرماح، لكن «دون فائدة». سخر منهم إيليا قائلاً «صيحوا بصوت أعلى»، «لأن بعل إله: هل هو منشغل البال، أم مشغول عنكم، أم أنه مضى في رحلة، قد يكون نائماً وسوف يستيقظ» لكن عبثاً لم يحدث شيء.

بعد ذلك جاء دور إيليا. فتجمع الناس حول مذبح يهوى. ثم حفر خندقاً حول المذبح وملأه ماءً كي يجعل إشعال النار أمراً صعباً. ثم نادى يهوى، فسقطت نار من السماء والتهمت المذبح والثور، وجف كل الماء في الخندق. فخر الناس على وجوههم قائلين: «يهوى إله، يهوى إله». لم يكن إيليا منتصراً متسامحاً، أمر الناس أن يلقوا القبض على كهنة بعل فلم ينجو منهم أحد، ثم أخذهم إلى وادٍ قريب وذبحهم جميعاً[٢٥]. لم تكن الوثنية تسعى عادة إلى فرض نفسها على شعب آخر. جزيبيل استثناء هام ـ لأنه كان دائماً هناك متسع لإله آخر في هيكل الآلهة إلى جانب الآلهة الأخرى. تبين هذه الأحداث الأسطورية المبكرة أنه منذ الدعوة الأولى لعبادة يهوى كانت تتطلب قمعاً عنيفاً ورفضاً لأديان أخرى، وهذا ما سنبحثه في الفصل التالي بشكل مفصل. صعد إيليا إلى قمة جبل الكرمل بعد المذبحة، وجلس مصلياً واضعاً رأسه بين ركبتيه، وأرسل خادمه كي يتفحص الأفق من حين لآخر. وأخيراً حمل الخادم نبأ سحابة صغيرة يقارب حجمها حجم رأس إنسان، كانت ترتفع من البحر. طلب منه إيليا أن يمضي إلى الملك أحاب وأن يطلب منه العودة إلى منزله قبل أن يمنعه المطر من ذلك. ثم أظلمت السماء بغيوم تنذر بعاصفة، ثم هطل مطر غزير. طوى إيليا عباءته وهو منتشٍ وركض إلى جانب عربة أحاب. وهكذا اغتصب يهوى وظيفة بعل كإله للعواصف، مثبتاً بذلك أن فعاليته في الخصب لا تقل عن فعاليته في الحرب. خاف إيليا من رد فعل على المذبحة التي ارتكبها فهرب إلى شبه جزيرة

سيناء، ولجأ إلى الجبل حيث أظهر الله نفسه لموسى. وهناك عرف التجلي الذي طبع الروحانية اليهيوية (من يهوى) بطابعه. ثم تلقى أمراً أن يقف في صدع صخرة كي يحمي نفسه من التأثير الإلهي:

وإذا بالرب عابر وريح عظيمة وشديدة قد شقت الجبال وكسّرت الصخور أمام الرب ولم يكن الرب في الريح وبعد الريح زلزلة ولم يكن الرب في الزلزلة. وبعد الزلزلة نار ولم يكن الرب في النار وبعد النار صوت منخفض خفيف. فلما سمع إيليا لفّ وجهه بردائه وخرج ووقف في باب المغارة[٢٦].

كان يهوى مختلفاً عن الآلهة الوثنية لأنه لم يكن في أي من قوى الطبيعة بل في مملكة بعيدة.

لقد تخفى في الريح، فليس بالإمكان تصوره في وَهْمِ صمت ناطق.

تحتوي قصة إيليا الرواية الأسطورية الأخيرة للماضي في التوراة اليهودية. فالتغير كان في الهواء في أرجاء العالم المتمدن. تعرف الفترة الواقعة بين عام ٨٠٠ ق. م حتى ٢٠٠ ق.م باسم العصر المحوري Axial Age. فقد خلق الناس في جميع المناطق الرئيسية من العالم المتحضر ـ أيديولوجيات جديدة استمرت في دورها الحاسم والتوليدي. فالنظم الدينية كانت تعكس الظروف الاقتصادية والاجتماعية المتغيرة. ولأسباب لا نفهمها كلها نجد أن الحضارات الرئيسية قد تطورت في مسارات متوازية، حتى عندما كان هناك احتكاك تجاري (كما كان بين الصين وأوروبا). لقد أدى إزدهار جديد إلى نشوء طبقة تجارية، فكانت السلطة تنتقل من الملوك والكهنة من المعبد والقصر إلى السوق. لقد أدت الثروة الجديدة إلى ازدهار ثقافي وفكري، وإلى تطور الوجدان الفردي كذلك. لقد أصبح الاستقلال وعدم المساواة أكثر وضوحاً كلما تسارعت خطوات التغير في المدن. عندها بدأ الناس يدركون أن سلوكهم يلعب دوراً مؤثراً على مصير أجيال في المستقبل. لقد طورت كل منطقة إيديولوجيا مميزة كي تخاطب هذه المشكلات والاهتمامات: فكانت التاوية والكونفوشيوسية في الصين، والهندوسية والبوذية في الهند، والعقلانية الفلسفية في أوروبا. لكن الشرق الأوسط لم ينتج حلاً منسجماً ـ ماعدا إيران وإسرائيل. لقد طور زرادشت والأنبياء العبرانيون على التوالي نسخاً مختلفة للتوحيدية. ففكرة الله التي قد تبدو غريبة مثلها مثل الرؤى الدينية العظيمة الأخرى في تلك الفترة قد تطورت في اقتصاد السوق، في روح رأسمالية عدوانية.

أقترح إلقاء نظرة سريعة على اثنين من هذين التطورين قبل أن نبدأ البحث في دين يهوى الذي دخله الإصلاح ـ في الفصل التالي. لقد تطورت التجربة الدينية في الهند في مسارت مماثلة، بيد أن المسائل التي تؤكد عليها سوف تؤدي إلى تسليط الضوء على السمات والمشكلات الخاصة للمفهوم الإسرائيلي لله. النزعة العقلانية عند أرسطو وأفلاطون هامة أيضاً، لأن اليهود والمسيحيين والمسلمين استمدوا أفكارهم منها وحاولوا أن يعدلوها بما يتناسب مع تجربتهم الدينية، لأن مفهوم الله الإغريقي كان مختلفاً جداً عن مفهوم الله في الأديان الثلاثة.

في القرن السابع عشر غزا الآريون وادي الأندوس Indus ـ أي ما يعرف الآن باسم إيران ـ وهزموا السكان الفطريين. وفرضوا أفكارهم الدينية التي نجد تعبيراً لها في مجموعة قصائد تعرف باسم ريج فيدا Rig - Veda حيث نجد حشداً كبيراً من الآلهة، تعبر عن كثير من القيم ذاتها، مثلها في ذلك مثل آلهة الشرق الأوسط التي كانت تمثل قوى الطبيعة كالغريزة مع القوة، الحياة والأهواء الشخصية. مع ذلك كانت هناك بوادر تشير إلى أن الناس بدأوا يدركون أن الآلهة المتنوعة هي بكل بساطة تَمَظْهُرات لمطلق واحد مقدس، ذلك الذي تعالى عليهم جميعاً. لقد كان الآريون ـ كما كان البابليون ـ مدركين تماماً أن أساطيرهم لم تكن روايات حقيقية للواقع بل كانت تعبر عن سر لم يكن باستطاعة حتى الآلهة أن تجد له تفسيراً وافياً. فعندما حاولوا تخيل أن الآلهة والعالم قد نشأت من عماء بدئي، استنتجوا أن مامن امرىء بإمكانه أن يفهم سر الوجود:

من يعرف من أين نشأ
متى نشأ هذا الفيض
وهل انبثق عن الله أم لم يصدره الله.
فالذي في السماء العليا فقط هو الذي يعرف
أو ربما لا يعرف؟[٢٧].

لا يحاول دين الفيدا أن يفسر أصول الحياة، ولا أن يقدم إجابات متميزة لأسئلة فلسفية. لقد صُمِّمَ هذا الدين كي يساعد الناس كي يتآلفوا مع أعاجيب ورعب الوجود. لقد طرح أسئلة أكثر مما قدم إجابات لأن المراد منه أن يبقى الناس في موقف تعجبي تبجيلي.

كانت التغيرات في الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي مرت بها شبه القارة الهندية ـ بحلول القرن الثامن ق.م، أي عندما كان J و E يكتبان تاريخيهما ـ تعني أن الدين الفيدي القديم لم يعد صالحاً. فأفكار الناس الفطريين التي اضطهدت في القرون التي

تلت موجات الغزو الآري قد ظهرت إلى السطح مجدداً، وأدت إلى جوع ديني جديد. فالاهتمام بالعاقبة الأخلاقية الذي بُعِثَ من جديد، وكذلك مفهوم أن قدر الإنسان تحدده أفعاله جعلت الناس غير راغبين بإلقاء اللوم على الآلهة بل على سلوك لا مسؤول من جانب البشر. لقد رأوا أن الآلهة كانت رموزاً لحقيقة سامية واحدة. وهكذا أصبح الدين الفيدي منشغلاً بطقوس التضحية. لكن الاهتمام الجديد بممارسة اليوغا الهندية القديمة كان يعني أن الناس لم يكونوا راضين عن دين كان يركز على الأشياء الخارجية. لم تكن التضحية والقربان المقدس كافيين: أرادوا اكتشاف المعنى الداخلي في هذين الطقسين. فكما سنرى لاحقاً شعر أنبياء اسرائيل بعدم الرضى ذاته. في الهند لم تعد تعتبر الآلهة كائنات أخرى خارجية بالنسبة لعابديها، وسعوا إلى تحقيق وجود داخلي للحقيقة.

لم تعد الآلهة ذات أهمية كبيرة في الهند، ومن تلك الفترة فصاعداً سيحل معلم ديني محلها، بمرتبة أعلى من مرتبة الآلهة. لقد كان التأكيد على القيمة الإنسانية، وعلى الرغبة بالسيطرة على القدر أمراً ممتازاً: تلك كانت البصيرة الدينية العظيمة في شبه القارة الهندية. فالهندوسية والبوذية لم تنكرا وجود الآلهة، لم تمنعا الناس من عبادتها، لأن كبتاً ونكراناً كهذا سيلحق الأذى بالناس. لقد بحث الهندوس والبوذيون عن أساليب جديدة لتجاوز الآلهة، أي للذهاب إلى ما ورائها. وهكذا بدأ الحكماء ـ خلال القرن الثامن ـ بمعالجة هذه القضايا في كتيبات سميت أرانيكاز Aranyakas وأبانيشادز وكلاهما يعرفان باسم فيدانتا Vedanta (أي نهاية الفيدا). ففي نهاية القرن الخامس ق.م بلغ عدد هذه الكتيبات نحو مئتي كتيب. فلا نرى فيها تعميمات حول الدين الذي نطلق عليه اسم الهندوسية، لأن هذا الدين يتحاشى النُظُمَ وينكر وجود تفسير واحد كاف للكون. لقد طورت الأبانيشادز مفهوماً متميزاً للربوبية التي تتجاوز الآلهة، لكنها موجودة بشكل وثيق في جميع الأشياء.

خبر الناس ـ في الدين الفيدي ـ قدرة مقدسة في طقس التضحية، فأسموها براهمن، وتعرف طبقة الكهنة بهذا الاسم، وكان الناس يعتقدون أن هذه القدرة موجودة فيهم. وبما أن طقس التضحية كان يُعْتَبَرُ عالماً مصغراً للكون كله فقد أصبحت كلمة براهمن تعني قدرة تغذي كل شيء بالحياة. فالعالم كله هو نشاط إلهي يفيض من الوجود البراهمي الغامض الذي كان المعنى الداخلي للوجود كله. فالأبانيشادز شجعت الناس على تبني إحساس براهمي في جميع الأشياء، فكانت عملية كشف بالمعنى الحرفي للكلمة: أي كشف الغطاء عن السبب الدفين للوجود كله. كل شيء يحدث يصبح أحد مظاهر

براهمن. بصيرة مصيبة تكمن في مفهوم الوحدة خلف الظواهر المختلفة. تعتبر بعض كتيبات أبانيشادز براهمن قدرة ذاتية، بينما تراها كتيبات أخرى لاذاتية تماماً. لا يمكن مخاطبة براهمن بكلمة «أنت THOU» لأنها كلمة حيادية، وكذلك الحال مع كلمة هو أو هي، ولا يمكن تعريفها على أنها إرادة إله مهيمن. لا يتحدث براهمن إلى البشر، ولا يقابل الرجال والنساء: إنه يتسامى عن جميع هذه النشاطات البشرية. ولا يرد علينا بطريقة ذاتية: الخطيئة لا تضايقه، ولا يمكننا القول أنه يحبنا أو يغضب منا، وليس من اللائق شكره أو مدحه لأنه خلق العالم.

هذه القدرة الإلهية لو لم تكن من أجل الحقيقة لكانت غريبة تماماً، إنها منتشرة في الكون، وتمدنا بالحياة، وتلهمنا. لقد جعلت أساليب اليوغا الناس مدركين لعالم داخلي. فخطوات اتخاذ الوضع المناسب، والتنفس، والحمية، والتركيز العقلي قد تم تطويرها أيضاً بشكل مستقل في حضارات أخرى، وطورت كما يبدو ـ تجربة تنويرية وإشراقية تم تفسيرهما بشكل مختلف، لكنهما تبدوان أمراً طبيعياً للبشرية. قالت الأبانيشادز أن هذه التجربة تمتلك بعداً ذاتياً جديداً هو القدرة المقدسة نفسها التي كانت تمد بقية مافي العالم بالحياة. لقد سُمي المبدأ الأبدي في كل فرد أتمان Atman : عرضاً جديداً لنظرة القداسة القديمة في الوثنية، إعادة اكتشاف ـ في شروط جديدة ـ للحياة الواحدة داخلنا وللخارج، التي كانت مقدسة أساساً. يشرح كتيب شاندرغا أبنيشادز ذلك في حكاية الملح. درس شاب يدعى سريتاكيتو Sretaketu الفيدا طيلة /١٢/ سنة، وكان مغروراً بنفسه. لكن الشاب لم يتمكن من الإجابة على السؤال الذي طرحه عليه والده أودالوكا Uddaloka . بعد ذلك يبدأ الوالد بتلقينه درساً حول الحقيقة الأصلية التي كان الشاب يجهلها جهلاً تماماً. طلب من ابنه أن يضع قطعة ملح في الماء، وأن يذكر له ما يراه في صباح اليوم التالي.

طلب الوالد من ابنه أن يفصل الملح عن الماء فأجابه الشاب أن ذلك غير ممكن لأنه ذاب في الماء. فشرع الوالد يسأله:

اشرب منه من فضلك. وقل ماذا يشبه؟
إنه ملح
ارشفه من وسطه، وقل ماذا يشبه؟
إنه ملح
ارشفه من نهايته، وقل ماذا يشبه؟
إنه ملح.
ارمه بعيداً، وادن مني.

فعل الشاب ما طلبه منه والده، لكنه لم يستطع منع الملح من أن يظل ملحاً.
قال له والده: طفلي العزيز! صحيح أنك لا تستطيع أن تدرك وجود الملح هنا لكنه موجود فعلاً هنا.
هذا هو الجوهر الأول موجود في ذات الكون كله: ذلك هو الحقيقي: تلك هي الذات: فأنت موجود هنا يا ولدي.

وهكذا فعلى الرغم من أننا لا نستطيع رؤيته فإن براهمن منتشر في العالم، وهو موجود في داخل كل منا وإلى الأبد مثل وجود أتمان[٢٨].

لقد منعت أتمان الله من أن يصبح صنماً، أي حقيقة خارجية، موجودة في الخارج اسقاطاً لمخاوفنا ورغباتنا. ففي الهندوسية لا يُرى الله كوجود مضاف إلى العالم كما نعرفه، وهو ليس مماثلاً للعالم. ليس هناك سبيل يمكننا من أن نسبر غوره هذا عن طريق العقل. بل يتكشف لنا ثانية عن طريقة تجربة أنوبهارا Anubhara التي لا يمكن التعبير عنها في كلمات أو تصورات. فبراهمن هو «مالا يمكن وصفه في كلمات. لكنه مصدر نطق الكلمات.. إنه مالا يمكن للعقل أن يفكر به، بل حيث يستطيع العقل أن يفكر»[٢٩]. من المحال أن نتكلم إلى الله لكونه جوهراً، أو أن نفكر به لأننا بذلك نجعل منه موضوعاً للتفكير. إنه حقيقة ندركها في النشوة فقط، في الإحساس الأساسي بالذهاب إلى ماوراء الذات:

فالله يأتي إلى فكر أولئك الذي يعرفونه وراء الفكر،
ولا يأتي إلى الذين يتخيلون أن بالإمكان إدراكه عن طريق الفكر.
إنه غير معروف للعارفين، ومعروف لدى البسطاء
إنه معروف في نشوة يقظة تفتح باب الحياة الأبدية[٣٠].

مثل الآلهة،لا يمكن إنكار العقل بل يتم تجاوزه.لا يمكن شرح التجربة البراهمية أو الأتمانية عقلانياً أكثر من كونها مقطوعة موسيقية أو مقطعاً من قصيدة العقل، أمر ضروري، وكذلك المقدرة على خلق وتذوق عمل فني، لكنه يقدم تجربة تمضي إلى ما وراء الحقيقة المنطقية المحضة، أو الحقيقة العقلية. وهذه ستكون أيضاً موضوعاً ثابتاً في تاريخ الله.

لقد تم تجسيد الصورة المثلى لتجاوز الذات في اليوغي الذي يترك أسرته ويهمل كل علاقاته الاجتماعية ومسؤولياته بحثاً عن الاستنارة، ومن ثمّ واضعاً نفسه في مملكة وجود آخر. ففي حوالي سنة ٥٣٨ ق.م غادر شاب يدعى سيد هارتا غوتاما زوجته الجميلة وبيته المترف في كابيل أفشتو التي تبعد نحو مئة ميل إلى الغرب من بينيريس ليصبح ناسكاً

متسولاً. لقد روعته المعاناة، فأراد أن يكتشف السر حتى نهاية ألم الوجود الذي كان باستطاعته رؤيته في كل شيء حوله. جلس ست سنوات عند أقدام المعلمين الروحيين الهندوس، واحتمل آلاماً مخيفة دون أن يحرز تقدماً. لم ترق له معتقدات الحكماء، وجعلته إماتة جسده يائساً. وذات ليلة وضع نفسه في حالة نشوة حصل فيها على الاستنارة. فدبت البهجة في عالمه المصغر كله، واهتزت صخور الأرض، وسقطت الأزهار من السماء، وهب النسيم العطر، وسعدت الآلهة في السماوات. فالآلهة والطبيعة والبشر كانوا مرتبطين سوياً في حالة حب، تماماً كما هي الحال في النظرة الوثنية. كان هناك أمل جديد بالتحرر من المعاناة وبلوغ الاستنارة في نهاية الألم. وهكذا أصبح غوتاما بوذا المستنير. ففي البداية أغوى الشيطان مارا Mara بوذا بالبقاء حيث كان، وأن يستمتع بالنعمة التي وجدها حديثاً. لم يكن مجدياً محاولة نشر الكلمة لأنه لن يصدقه أحد. لكن اثنان من آلهة البانثيون التقليدي هما ماها براهما وساكرا رب الدمار جاءا إلى بوذا متوسلين كي يشرح طريقته للعالم.وافق بوذا على ذلك، وارتحل سائراً على قدميه طوال السنوات الستة والأربعين الباقية في أرجاء الهند مبشراً برسالته: في هذا العالم من المعاناة شيء واحد كان راسخاً هو دهاراما Dharama أي حقيقة العيش المستقيم وهي التي بإمكانها وحدها أن تحررنا من الألم.

لم تكن لهذه الفكرة علاقة بالآلهة. لقد آمن بوذا ضمنياً بوجود الآلهة، لأنها كانت جزءاً من متاعه الثقافي، لكنه لم يكن يعتقد أنها ذات فائدة للبشر. فالآلهة أيضاً كانت رهينة في مملكة الألم والتغير، إنها لم تساعده في بلوغ الاستنارة، كانت منشغلة في دورة إعادة الولادة مثل الكائنات الأخرى، وفي نهاية المطاف تتلاشى. في لحظات حاسمة من حياته ـ عندما اتخذ قرار التبشير برسالته ـ تخيل أن الآلهة تمارس تأثيراً عليه، وأنها تلعب دوراً فعلياً ـ لم ينكر بوذا وجود الآلهة لكنه كان يعتقد أن الحقيقة المطلقة للاستنارة أعلى مرتبة من الآلهة. وعندما يمر البوذيون بتجربة النعمة الإلهية أو بإحساس بالتسامي في التأمل فإنهم لا يعتقدون أن هذا ناجم عن احتكاك بكائن فوق طبيعي. فحالات كهذه أمر طبيعي للبشرية، ولا يمكن لأي شخص أن يبلغها إلا إذا عاش بطريقة صحيحة، وتعلم فنون اليوغا. لقد حث بوذا تلاميذه على إنقاذ أنفسهم بدلاً من الاعتماد على إله.

فعندما التقى تلاميذه الأول في بيناراس بعد بلوغه الاستنارة لخص بوذا منهجه المبني على حقيقة أساسية واحدة: كل الوجود كان دوكها Dukkha ، كان يتألف من الألم، فالحياة كانت منحرفة كلياً، والأشياء تذهب وتأتي في تواتر لا معنى له. ما من شيء ذي

معنى أبدي. يبدأ الدين بإدراك أن شيئاً ما خطأ. لقد أدى ذلك في الوثنية القديمة إلى أسطورة المقدس: عالم نمطي بدئي مقابل لعالمنا باستطاعته نقل قوته إلى البشر.لقد قال بوذا إن بالإمكان التحرر من الدوكها من خلال العيش. لا نستطيع تعريف الاستنارة لأن كلماتنا ومفاهيمنا مقيدة بعالم الحواس والتحول، فالتجربة هي البرهان الوحيد الموثوق. وكان تلاميذه يعرفون أن الاستنارة كانت موجودة لأن ممارستهم للحياة الخيرة تمكنهم من لمحها.

هناك رهبان غير مولودين، غير مخلوقين، غير مركبين.
ولولا هؤلاء لما كان هناك مفر من الرهبان المولودين
المخلوقين، المركبين، لكن بما أنه هناك غير مولودين، غير خلوقين
غير مركبين لذلك هناك مفر من المولودين، المخلوقين، المركبين[٣٣].

ينبغي على رهبانه ألا يتأملوا في طبيعة الاستنارة، وكل ماكان بوسع بوذا فعله هو أن يزودهم بطوف ليأخذهم إلى الشاطىء البعيد، وعندما سئل عمّا اذا كان البوذي الذي بلغ الاستنارة يعيش بعد موته، تجاهل السؤال لكونه غير لائق، فهذا السؤال مماثل للسؤال عن اتجاه اللهب عندما انطفأ. من الخطأ القول إن بوذياً عاش في استنارة إذا كان لم يبلغها. وكلمة يوجد Exist لا تحمل أي علاقة بأية حالة يمكننا فهمها. وبعد قرون تالية نجد أن اليهود والمسيحيين والمسلمين قدموا الإجابة نفسها على السؤال المتعلق بوجود الله. كان بوذا يحاول أن يبين أن اللغة ليست مجهزة كي تتعامل مع حقيقة تقع وراء التصورات والعقل. لم ينكر العقل بل كان يشدد على أهمية التفكير الواضح والدقيق، وعلى استخدام اللغة. لقد اعتقد أن الثيولوجيا أو المعتقدات التي يتبناها شخص ـ مثل الطقس الذي شارك به ـ ليست ذات أهمية، وقد تكون هامة لكنها ليست ذات معنى نهائي. فالشيء الوحيد الهام هو الحياة الخيرة، فإذا ما عيشت كذلك فإن البوذيين يشعرون أن دهارما كانت صحيحة حتى إن لم يكن في وسعهم التعبير عن هذه الحقيقة بكلمات منطقية.

بالمقابل كان الإغريق مهتمين جداً بالمنطق والعقل. فأفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٦ق.م) كان منشغلاً باستمرار بمشكلات الابستمولوجيا وطبيعة الحكمة. كانت معظم أعماله الأولى مكرسة للدفاع عن سقراط الذي أجبر الناس على إيضاح أفكارهم من خلال طرح أسئلته التي تحرض على التفكير، وحكم عليه بالموت في عام ٣٩٩ ق.م بتهمة عدم التقوى وإفساد الناشئة. لقد كان ذلك مشابهاً بشكل ما لما كان بين سكان الهند. لم يكن أفلاطون راضياً عن الاحتفالات القديمة، وعن أساطير الدين التي وجد أنها تحط من قدر

الدين. لقد كان أفلاطون متأثراً بفيثاغورث الذي عاش في القرن السادس، ولربما كان فيثاغورث متأثراً بأفكار من الهند انتقلت إلى اليونان عبر بلاد فارس ومصر. لقد اعتقد أن الروح كانت إلهاً هابطاً ملوثاً حلّت في الجسد كضريح لها، ومقدر عليها المرور بحلقة ولادات جديدة إلى الأبد.

لقد أوضح التجربة البشرية المشتركة للإحساس بالغربة في عالم لا يبدو أنه عنصرنا بحق. علّم فيثاغورث أن بالإمكان تحرير الروح عن طريق طقوس تطهيرية تمكنها من تحقيق الانسجام مع الكون المستقر. وقد آمن أفلاطون أيضاً بوجود حقيقة مقدسة لا تتغير وراء عالم الحواس، وأن الروح كانت إلهاً هابطاً، خارج عنصرها مسجونة في الجسد، لكنها قادرة على استعادة مكانتها المقدسة عن طريق تطهير الإمكانات العقلية في العقل. لقد وصف أفلاطون في أسطورة الكهف الشهيرة ظلام وغموض حياة الإنسان مقابل حياة تراحم تجاه جميع الكائنات الحية، التحدث والتصرف برفق وطيبة ورقة، وبالامتناع عن أي شيء مشابه للمخدرات أو العقاقير التي تحدث ضباباً في العقل. لم يزعم بوذا أنه ابتكر هذا النظام بل أصر على أنه اكتشفه «لقد رأيت درباً قديماً سار عليه بوذيون في عصر مضى»[٣١]. هذه الطريقة مثل شرائع البوذية كانت مرتبطة ببنية الوجود الأساسية، فطرية في شرط الحياة ذاته. فيها حقيقة موضوعية ليس لأن بالإمكان إيضاحها ببرهان منطقي بل لأنها ذات فعالية لمن يسعى جاهداً أن يعيشها. فالفعالية هي دائماً السمة التي تميز ديناً ناجحاً أكثر من السمة الفلسفية أو التاريخية. فقد وجد البوذيون في عدة أرجاء من العالم وطوال عصور أن أسلوب الحياة هذا يمنح إحساساً ذا معنى سامٍ.

لقد قيدت العاقبة الأخلاقية لكهاراما الرجال والنساء بحلقات لانهاية لها من الولادات الجديدة، في سلسلة من حيوات (جمع حياة) مؤلمة. باستطاعتهم تغيير قدرهم إذا استطاعوا إصلاح مواقفهم الأنانية. شبّه بوذا عملية الولادة الجديدة بلهب يشعل مصباحاً، وهذا يشعل مصباحاً وهلمّ جرا حتى يطفيء اللهب. فإذا كان امرؤ ملتهباً بموقف خاطيء عند موته فإنه سيضيء مصباحاً آخر. فإذا أطفئت النار فإن حلقة المعاناة تتوقف، ويتم بلوغ الاستنارة. فكلمة نيرفانا تعني حرفيا «الانطفاء» أو «التبريد». إنها ليست مجرد حالة سلبية بل تلعب دوراً في الحياة البوذية المماثلة لحياة الله. فكما يشرح إدوار كونز Edward Conze في كتابه عن البوذية /جوهرها وتطورها/ غالباً ما يستخدم البوذيون الاستعارة نفسها التي يستخدمها الموحدون في وصفهم الاستنارة التي هي الحقيقة النهائية.

بلغنا أن الاستنارة أبدية، ثابتة وغير قابلة للفناء، غير متحركة،
لا تُحدّ في عصر محدد، ولا يعتريها الموت، وليست ولادية،
ولا تولّدُ، إنها قدرة، نعمة وسعادة، الملاذ الأمين،
المأوى، ومكان أمان لا انقطاع فيه، إنها الحقيقة الحقة،
الحقيقة العليا، إنها الخير، الهدف الأسمى، وهدف حياتنا الوحيد،
إنها السكينة الأبدية الكامنة العصية على الفهم[٣٢].

قد يعترض بعض البوذيين على هذه المقارنة لأنهم يجدون مفهوم الله محدداً جداً بحيث لا يسمح لهم بالتعبير عن تصورهم للحقيقة المطلقة. يعود السبب في ذلك إلى أن الموحدين يستخدمون كلمة الله بطريقة محددة للإشارة إلى كائن ليس مختلفاً جداً عنا. يشدد بوذا ـ كما فعل حكماء الأبانيشادز ـ على أنه ليس بالإمكان تحديد الإستنارة أو مناقشتها وكأنها حقيقة بشرية أخرى.

بلوغ الاستنارة لا يشبه «الذهاب إلى السماء» كما يفهمها المسيحيون. فقد رفض بوذا الإجابة على أسئلة تتعلق بالاستنارة، أو بالمسائل المطلقة لأنها كانت أسئلة غير مناسبة أو غير لائقة. إنه يدرك فقط ظلالاً للحقائق الأبدية متراقصة على جدار الكهف. بالإمكان أن يخرج من الكهف تدريجياً، وأن يبلغ الاستنارة والتحرر عن طريق تعويد عقله على النور الإلهي.

ربما تراجع أفلاطون في مرحلة لاحقة من حياته ـ عن إيمانه بالأشكال أو المثل الأبدية، لكنها أصبحت حاسمة لدى كثير من الموحدين عندما حاولوا التعبير عن مفهومهم «لله». كانت هذه المثل حقائق راسخة يمكن فهمها بقدرات المحاكمة التي يمتلكها العقل. إنها حقائق أكثر فعالية وأبدية واكتمالاً من الظواهر المادية المتغيرة التي تشكو من نقص فيها والتي ندركها بحواسنا. فأشياء هذا العالم هي مجرد صدى «يشارك في» أو «يحاكي» الأشكال الأبدية في المملكة الإلهية. فكل مثل أعلى يقابله تصور عام لدينا مثل الحب والعدل والجمال. أسمى هذه المثل هو المثل الأعلى للخير. لقد وضع أفلاطون أسطورة الأنماط البدئية القديمة في قالب فلسفي. تعتبر مثله الخالدة نسخة عقلية للعالم المقدس الأسطوري الذي يوجد في الأشياء الدنيوية في حالة ظلية. فأفلاطون لا يناقش طبيعة الله بل اقتصر على عالم المثل المقدسة، فالجمال المثالي أو الخير المثالي يمثلان فعلاً حقيقة عليا. كان أفلاطون مقتنعاً أن العالم المقدس ساكناً ولا يعتريه التغير. فقد رأى الإغريق أن الحركة والتغير دلائل على حقيقة أدنى: الشيء الذي له هوية حقيقة يبقى دائماً نفسه، ويتميز بالأبدية وعدم التغير. ومن هنا كانت الدائرة هي الحركة الأكثر كمالاً لأنها كانت تدور

إلى الأبد وتعود إلى نقطة البداية. دوران العوالم الأرضية هو تقليد للعالم المقدس في أفضل صيغة مستطاعة. وستؤثر هذه الصورة المتوازنة تماماً للألوهة تأثيراً كبيراً على اليهود والمسيحيين والمسلمين مع أنها لا تشترك إلا بالنذر اليسير مع إله التجلي الدائم الفعالية، والمبادرة. ففي التوراة يغير رأيه حتى عندما يندم على خلق الإنسان فيتخذ قراراً بتدمير الذرية البشرية في الطوفان.

هناك جانب صوفي في فكر أفلاطون ويجده الموحدون الأكثر انسجاماً. فالصور المقدسة عند أفلاطون لم تكن حقائق خارجية بل بالإمكان اكتشافها داخل الذات. ففي حواره الدرامي (المأدبة) بيَّنَ أفلاطون كيف أن بالإمكان تطهير حب جسد جميل وتحويله إلى نشوة تأمل للجمال المثالي. ديوتيما Diotima معلم سقراط يوضح أن هذا الجمال فريد، أبدي ومطلق لا يشبه أبداً أي شيء نعرفه في هذا العالم.

> قبل كل شيء هذا الجمال أبدي. إنه لا يأتي إلى الوجود ولا يعبره، لا ينقص ولا يزيد إنه ليس جميلاً من ناحية وقبيحاً من ناحية، وليس جميلاً حيناً وقبيحاً حيناً آخر. ليس جميلاً في هذه العلاقة وقبيحاً في تلك. ولا جميلاً هنا وقبيحاً هناك. فهو لا يتفاوت وفقاً لمن يراه، وهذا الجمال لن يظهر للمخيلة كجمال وجه أو يدين أو أي شيء مادي آخر أو مثل جمال فكرة أو علم، أو مثل الجمال الذي له مكانه في شيء آخر أكثر من نفسه، ليكن في شيء حي أو في الأرض أو السماء أو أي شيء آخر مهما كان. فمن يراه يراه في شكل مطلق، موجود وحده، داخل ذاته فريد وأبدي[٣٤].

باختصار في مثل أعلى كالجمال قواسم كثيرة مع ما يسميه الموحدون «الله». فالمُثل ـ على الرغم من تساميها فإنها توجد داخل عقل الإنسان. نحن الحداثيون نمارس التفكير كنشاط، كشيء نفعله، بينما تصوره أفلاطون كشيء يحدث للعقل: كانت موضوعات التفكير حقائق فعالة في ذهن الإنسان الذي يتأملها. لقد رأى التفكير عملية تذكر، كما رآه سقراط: أي فهم شيء كنا نعرفه من قبل لكننا نسيناه. فبما أن البشر آلهة هابطة لذلك فإن مثل العالم المقدس كانت داخلهم، وبالإمكان ملامستها بالعقل الذي هو ليس مجرد نشاط عقلاني أو دماغي بل إدراك حدسي للحقيقة الأبدية داخلنا. وسوف يؤثر هذا التصور كثيراً على المتصوفين في الأديان الثلاثة التي تنادي بوحدانية تاريخية.

لقد اعتقد أفلاطون أن الكون بالأساس كان عقلانياً، فجاء اعتقاده هذا أسطورة

أخرى وتصوراً خيالياً للحقيقة. لقد دفع أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢) ق.م الأمر خطوة أبعد من ذلك. فهو أول من قدر أهمية المحاكمة المنطقية التي هي أساس العلم كله، وكان مقتنعاً أن الوصول إلى فهم الكون باستخدام المحاكمة المنطقية أمر ممكن، إضافة إلى محاولة فهم نظري للحقيقة في الكتيبات المعروفة باسم الماورائيات فقد صاغ كلمة الميتافيزيقا، كما درس الفيزياء النظرية وعلم الأحياء التجريبي. كان يتمتع بتواضع فكري جم، وقال إنه مامن أحد يستطيع الوصول إلى فهم كاف للحقيقة، كل ما يمكننا فعله هو تقديم مساهمة يسيرة في فهمنا الجماعي لها، كان تقسيم أعمال أفلاطون مثار جدل كبير، فيبدو مناقضاً لوجهة نظره في التسامي بما يتعلق في الصور، رافضاً وجوداً مستقلاً سابقاً لها. بينما قال أرسطو إن الأشكال لها حقيقة مادامت موجودة في شكل ملموس، أي أشياء مادية في عالمنا نحن.

على الرغم من توجهه المرتبط بالأرض، وانشغاله بالحقيقة العلمية كان لدى أرسطو فهماً دقيقاً لطبيعة وأهمية الدين والمثيولوجيا. فقد نوه إلى أن المدخلين في أديان الخفايا المتنوعة لا يطلب منهم تعلم أية حقائق «بل أن يعيشوا انفعالات محددة وأن يوضعوا في تصرف سلطة محددة»[٣٥]. ومن هنا كانت نظريته الأدبية الشهيرة القائلة إن المأساة كانت تؤدي إلى تطهير العواطف كالرعب والشفقة، هذا التطهير الذي كان يعادل تجربة الولادة من جديد. لم تكن المآسي الإغريقية التي كانت تشكل جزءاً من الاحتفالات الدينية تقدم بالضرورة عرضاً حقيقياً لأحداث تاريخية، بل كانت محاولة للكشف عن حقيقة أكثر أهمية. كان التاريخ ـ في حقيقة الأمر، أقل شأناً من الشعر والأسطورة: «فالأسطورة تصف ماحدث، بينما يصف الشعر ما قد يحدث». ومن هنا فإن الشعر نتاج أكثر جدية وفلسفية من التاريخ، فالشعر يتحدث عمّا هو كوني، بينما يتحدث التاريخ عمّا هو خاص»[٣٦]. وسواء وجد أخيل أو أوديب تاريخيين فإن حقائق حياتهما لم تكن مرتبطة بالشخصيتين اللتين نعرفهما في هوميروس وسوفوكليس، وتعبر شخصياتهما عن حقيقة أكثر عمقاً حول الشرط الإنساني، لكنها مختلفة. كان عرض أرسطو لمفهوم التطهير في المأساة تمثيلاً فلسفياً لحقيقة الإنسان المتدين الذي فُهِمَ حدسياً على الدوام. فتقديم طقسي أو أسطوري أو رمزي لأحداث لا يمكن احتمالها في الحياة اليومية باستطاعته أن يسترجع أو يحرر ويحول هذه الأحداث إلى شيء نقي وممتع.

كان لتصور أرسطو للّه أثراً كبيراً على الموحدين اللاحقين، خاصة على مسيحيي العالم الغربي. لقد تحرى طبيعة الواقع وبنية ومادة الكون في كتابه /الفيزياء/. لقد أصبح ما

طوّره عرضاً فلسفياً لمقطوعات الفيض القديمة لعملية الخلق: كان هناك سلسلة وجودات، يضفي كل منها شكلاً، ويتغير إلى الشكل الأدنى منه. الفيض في نظرية أرسطو مختلف عن الأساطير القديمة، لأن الفيض يصبح أضعف كلما بَعُدَ عن مصدره. فعلى قمة هذه السلسلة كان المُحرّك الذي لا يُحرَّكْ وهو ما أسماه أرسطو «الله». كان الله وجوداً نقياً وأبدياً، ثابتاً وروحياً. كان الله فكراً نقياً وفي الوقت ذاته كان الفكر والمفكر، اندمجا في لحظة أبدية من التأمل في ذاته، وهذا هو الهدف الأسمى للمعرفة. فبما أن المادة فيها عيب وفانية لذلك فإن الله خالٍ من عنصر مادي، وكذلك هي الحالة بالنسبة للوجود الأعلى مرتبة. فالمحرك الذي لا يحرك هو الذي يسبب كل حركة ونشاط في الكون، لأنه لا بد أن يكون لكل حركة سبب نرجعه إلى مصدر واحد. إنه ينشط العالم بعملية تجاذب لأن الكائنات جميعاً مشدودة نحو الوجود Being نفسه.

يحتل الإنسان موقعاً متميزاً: فروحه الإنسانية فيها نعمة إلهية هي العقل الذي يجعل الإنسان شبيهاً بالله، ومشتركاً معه في الطبيعة الإلهية. فهذه المقدرة الإلهية هي التي تضع الإنسان في مرتبة فوق مرتبة الحيوان والنبات. فالإنسان ـ روحاً وجسداً ـ كون مصغر عن الكون بأكمله، محتوٍ داخل ذاته أحط مواده إضافة إلى صفة العقل الإلهية. ولهذا السبب يجب على الإنسان أن يصبح خالداً وإلهياً عن طريق تطهير عقله. فالحكمة هي أعلى الفضائل الإنسانية، والتعبير عنها يكمن في تأمل الحقيقة الفلسفية التي تجعلنا إلهيين عن طريق محاكاة نشاط الله نفسه. لا يمكن بلوغ التأمل عبر المنطق فقط بل هو حدس منظم ناجم عن نشوة تسامٍ ذاتي. قلة هم القادرون على بلوغ هذه الحكمة، بينما يستطيع معظم الناس بلوغ Phronesis أي ممارسة التبصر والذكاء في الحياة اليومية.

على الرغم من الموقع العام الذي يحتله المحرك الذي لا يحرك في نظام أرسطو فإن صلته الدينية يسيرة. فالله لم يخلق العالم لأن هذا يشمل تغيراً غير ملائم، ونشاطاً آنياً. مع ذلك فكل شيء يصبو إليه، فهذا الله يبقى لا مبالياً تماماً لوجود الكون لأنه لا يستطيع أن يتأمل أي شيء أدنى من ذاته. فهو بكل تأكيد لا يوجه العالم، ولا يعير حياتنا اهتماماً بشكل أو بآخر. ويبقى السؤال التالي: هل يعرف الله بوجود العالم المصغر حتى الذي فاض منه كنتيجة ضرورية لوجوده. مسألة وجود إله كهذا لابد أن تكون مسألة خارجية بالكامل. ربما تخلى أرسطو عن لاهوته في مرحلة لاحقة من حياته. فكرجلين من العصر المحوري كان أرسطو وأفلاطون مهتمين بالوجدان الفردي، والحياة الفاضلة، وبمسألة العدالة

في المجتمع. مع ذلك كان فكرهما نخبوياً، إذ لم يُحْدِثْ عالم الصور النقي، والإله البعيد الذي نادى به أرسطو سوى تأثير قليل في حياة الناس العاديين. وقد اضطر المعجبون بهما من اليهود والمسلمين إلى الاعتراف بهذه الحقيقة.

في الأيديولوجيات الجديدة في العصر المحوري كان هناك اتفاق تام على أن عنصر تَسَامٍ موجود في الحياة البشرية، وكان أمراً أساسياً. لقد فسر الحكماء الذين تعرضنا لهم هذا التسامي تفسيرات متباينة، لكن رؤيتهم للتسامي كعنصر حاسم في تطور البشر كانت موحدة. إنهم لم ينبذوا الميثولوجيات الأقدم نبذاً مطلقاً بل أعادوا تفسيرها فساعدوا الناس على الارتقاء فوقها. فبينما كانت هذه الأيديولوجيات الآنية تتشكل طَوَّرَ أنبياء اسرائيل تراثهم كي يساير الظروف المتغيرة، فكانت النتيجة أن يهوى أصبح في نهاية الأمر الله الواحد. لكن كيف سيتناسب يهوى الغضوب مع هذه الرؤى المتغطرسة الأخرى؟

الفصل الثاني

إلــه واحــد

رأى أحد أفراد الأسر الملكية اليهودية - في عام ٧٤٢ ق.م - يهوى في الهيكل الذي بناه الملك سليمان في أورشليم. كانت هذه الفترة فترة قلق بالنسبة لشعب إسرائيل. فقد توفي ملك يهودا عوزيا Uzziah في هذه السنة، وخلفه ابنه أحاز Ahaz الذي شجع رعاياه على عبادة آلهة وثنية إلى جانب عبادة يهوى. وكانت مملكة إسرائيل الشمالية في حالة تنذر بفوضى وشيكة. فبعد وفاة الملك جيروبوم Jeroboom الثاني خلفه على العرش خمسة ملوك في الفترة الواقعة بين عام ٧٤٦ - ٧٣٦ ق.م. بينما كان يتطلع الملك الآشوري تغليث بليصر الثالث Tigleth Pilesar متلهفاً لاحتلال أراضيهم وضمها إلى امبراطوريته المترامية الأطراف. وفي عام ٧٢٢ ق.م استطاع خليفته صرغون الثاني هزيمة مملكة الشمال، وأجلى سكانها عنها. لقد أجبرت القبائل الإسرائيلية الشمالية العشر على استيعاب الأمر واختفى ذكرها من التاريخ، بينما كانت مملكة يهودا الصغيرة خائفة على وجودها. فبعد فترة على وفاة الملك عوزيا كان الملك أشعيا يصلي في الهيكل والهواجس تملأ صدره، فلربما كان مدركاً ومتضايقاً لأن الاحتفال بالهيكل بشكل باذخ كان توقيتاً غير ملائم. ربما كان أشعيا فرداً من الطبقة الحاكمة لكنه كان ذا آراء ديمقراطية وشعبية، وشديد الحساسية حيال محنة الفقراء. فبينما كانت رائحة البخور عابقة في الهيكل أمام قدس الأقداس، كان المكان عابقاً برائحة دم القرابين؛ ربما خشي أشعيا من أن دين اسرائيل قد فقد كماله ومعناه الداخلي.

لقد خيل إليه أنه يرى يهوى نفسه جالساً على عرشه في السماء فوق الهيكل مباشرة، هذا الهيكل الذي كان رمزاً لبلاطه السماوي على الأرض. ملأ موكبه الحرم

المقدس، وكان برفقته اثنان من الأحبار اليهود، قد غطيا وجهيهما بجناحيهما خشية أن ينظرا إلى وجهه. فصاح كل منهما على التوالي: قدُّوس، قدُّوس، قدُّوس صبوات Sabaoth ، مجده يملأ الأرض كلها[١]. بدا وكأن الهيكل كان يهتز من أساساته مع صوتيهما. وامتلأ الهيكل بدخان غلف يهوى بحيث لا يمكن لأحد أن يراه، سحابة دخان مماثلة للسحابة والدخان اللذين حجباه عن موسى على قمة جبل سيناء. عندما نستخدم كلمة قدوس اليوم فإننا نشير عادة إلى حالة جودة أخلاقية، بينما كلمة قادوش Kaddosh العبرية لا تمت إلى الأخلاقية بصلة، لكنها تعني الآخرية otherness أي انفصال جذري. لقد أكد ظهور يهوى على جبل سيناء على البرزخ الهائل الذي اتسع فجأة بين الإنسان والعالم المقدس. بعدئذ أخذ الأحبار يصيحون «يهوى هو آخر، آخر، آخر». لقد خبر أشعيا ذلك الإحساس بالمقدس الذي كان ينزل على فترات فيملأ الناس فتنة ورهبة. لقد وصف رودولف أوتو في كتابه الكلاسيكي (فكرة المقدس) هذه التجربة المخيفة لحقيقة متعالية: إنها مخيفة لأنها تأتي كصدمة عميقة تنقلنا من عزاءات الأشياء العادية، وهي فاتنة لأنها تمارس ـ بشكل متناقض ـ جاذبية لا تقاوم. هذه التجربة الزاخرة بالقدرة ليس فيها شيء عقلاني، ويقارنها أوتو بقدرة الموسيقا أو الجنس. إذ لا يمكن التعبير عن الانفعالات التي تستثيرها في كلمات أو مفاهيم تفيها حقها. في الحقيقة لا يمكننا القول إن هذا الإحساس بالآخر المقدس موجود بالفعل لأنه لا مكان له في مخططنا العادي للواقع[٢]. فيهوى الجديد في العصر المحوري كان مايزال إله الجيوش، لكنه لم يعد مجرد إله محارب، ولم يكن كذلك مجرد إله قبلي منحاز عاطفياً لصالح اسرائيل: فعظمته لم تعد مقتصرة على أرض الميعاد بل ملأت الأرض كلها.

لم يكن أشعيا مثل بوذا يمر بتجربة استنارة تجلب السكينة والسعادة، لأنه لم يكن قد أصبح بعد المعلم الكامل للناس. فامتلأ قلبه برعب قاتل فصاح بصوت عالٍ.

> فقلت ويل لي إني هلكت لأني إنسان نجس الشفتين، وأنا ساكن بين شعب نجس الشفتين لأن عيني قد رأتا الملك رب الجنود[٣].

وهكذا كان مأخوذاً بقدسية يهوى المتعالية لذلك لم يكن مدركاً لشيء سوى عدم كفاءته وعدم طهارته، إنه لم يُعِدّ نفسه ـ كما فعل بوذا أو يوغي ـ لهذه التجربة بسلسلة من التدريبات الروحية. هبطت عليه من السماء فهز تأثيرها المدمر كيانه كله. هرع إليه أحد الأحبار حاملاً بيده جمرة وطهر شفتيه كي يتمكن من نطق كلمة الله. لقد شعر أنبياء كثيرون إما بعدم الرغبة بالكلام تمجيداً له أو أنهم كانوا غير قادرين على فعل ذلك.

فموسى نسخة طبق الأصل عن جميع الأنبياء كان غير قادر على الكلام عندما ناداه الله من العليقة آمراً إياه أن يكون رسوله إلى فرعون وأطفال اسرائيل[٤]. قدم الله تسهيلات لحل هذا المأزق فسمح لأخيه هارون أن يتكلم نيابة عن موسى. يتجسد هذا الدافع المنتظم في قصص نداءات النبوة صعوبة في نطق كلمة الله. فالأنبياء لم يكونوا متلهفين لإعلان الرسالة الإلهية، وأبدوا تردداً في حمل عبء مهمة تنطوي على الكثير من التعب والألم. وهكذا فقد تحول إله إسرائيل إلى رمز له قدرة على التعالي، وهذا التحول لن يكون عملية هادئة ساكنة بل مليئة بالألم والصراع.

لم يصف الهندوس براهمن كملك عظيم أبداً، لأن وصف إلههم بكلمات بشرية كهذه كان محالاً. ينبغي أن نتوخى الحذر من تفسير قصة أشعيا حرفياً: لأنها محاولة لوصف ما لا يوصف، وهكذا نجد أشعيا يرتد إلى تراثات شعبه الأسطورية كي يقدم إلى سامعيه فكرة عما حدث له. فغالباً ما تصف المزامير يهوى متوجاً كملك على عرشه في هيكله، مثل بعل ومردوخ وداغون Dagon[٥] تماماً. فآلهة جيرانهم كانت تنصب ملوكاً في هياكل مماثلة. فتحت المجاز الأسطوري هناك تصور متميز تماماً للحقيقة النهائية التي بدأت تظهر في إسرائيل: فالتجربة مع هذا الإله هي لقاء مع شخص. ويستطيع يهوى أن يكلم أشعيا وأن يجيبه على الرغم من هذه الآخرية المرعبة. لن يكون هذا أمراً مقنعاً لحكماء الأبانيشادز لأن فكرة محاورة أو لقاء بين براهمن ـ أتمان تعني تحولاً إلى شكل بشري وهذا أمر غير لائق أبداً.

سأل يهوى: «من سأرسل؟ من سيكون رسولنا؟» فأجاب أشعيا كما أجاب موسى قبله: «ها أنا ذا هنا، أرسلني». الغاية من هذه الرؤيا ليست تنوير النبي بل تكليفه بمهمة عملية كي ينجزها، فالنبي أساساً شخص يقف في حضرة الله، لكن تجربة التسامي هذه لا ينجم عنها نقل للمعرفة ـ كما هي الحال في البوذية بل تنتهي في العمل. ولن تكون الاستنارة الصوفية هي السمة المميزة للنبي بل طاعته، وهذه ليست مهمة سهلة جداً. وأخيراً يوحي يهوى لأشعيا ـ بأسلوب متعالٍ ينطوي على التناقض ـ أن الناس لن يتقبلوا الرسالة، عليه ألا ييئس، عندما يرفضون كلمات الله: «فقال اذهب وقل لهذا الشعب اسمعوا سمعاً ولا تفهموا، وأبصروا إبصاراً ولا تعرفوا»[٦]. وبعد سبع مئة سنة تالية استشهد يسوع بهذه الكلمات عندما رفض الناس سماع رسالته القاسية»[٧]. فبنوا البشر لا يستطيعون احتمال حقائق كثيرة. كان الإسرائيليون في عصر أشعيا على شفير الحرب والانقراض، ولم يرسل يهوى رسالة سارة لهم: كانت مدنهم ستدمر، وسيحل الخراب بالريف، وتشغر المنازل من سكانها، وأن أشعيا سيعيش حتى يرى دمار المملكة الشمالية في

عام ٧٢٢ ق.م وترحيل القبائل العشرة. لقد غزا سنحاريب يهودا في عام ٧١٠ بجيش آشوري عرمرم، فضرب الحصار على /٤٦/ ست وأربعين مدينة وقلعة فيها، وخوزق القادة المدافعين عنها، وأجلى نحو /٢٠٠٠/ نسمة من السكان، وسجن الملك اليهودي في أورشليم «كما يسجن طائر في قفص»[٨]. وهكذا كان على أشعيا القيام بمهمة لا يشكر عليها، وأن يحذر شعبه من الكوارث التي تهددهم:

سيحدث فراغ كبير في البلاد
فيبقى عشر السكان فقط
وستتم تعريتها كشجرة البطم
التي لا يبقى منها سوى جذعها بعد قطعها[٩].

فالتنبؤ بهذه الكوارث كان أمراً صعباً حتى على مراقب سياسي ماهر، فأي فتور متأصل ستقابل به رسالة أشعيا التي كانت تقدم تحليلاً للوضع. لقد رمى إله موسى المحارب القديم بآشور كي تلعب دور العدو، أي أن إله أشعيا رأى في آشور أداة له. فصرغون الثاني وسنحاريب هما اللذان قادا الإسرائيليين إلى المنفى وتدمير البلاد. «فيهوى هو الذي يطرد السكان من ديارهم»[١٠].

كان هذا الموضوع موضوعاً دائماً في رسالة أنبياء العصر المحوري. لقد ميز إله إسرائيل نفسه عن الآلهة الوثنية بالإفصاح عن نفسه في أحداث راهنة ملموسة، وفي المثيولوجيا وطقس القربان. لقد أصر الأنبياء الجدد على أن كارثة سياسة ونصراً لاحقاً قد كشفا الله الذي أصبح حاكماً وسيداً للتاريخ: كانت جميع الأمم في جيبه. فالآشوريون بدورهم سوف يندمون لأن ملوك آشور لم يدركوا أنهم مجرد أدوات في يد كائن أعظم منهم[١١]. لقد تنبأ يهوى بالدمار النهائي للآشوريين إلا أنه أفسح المجال لأمل بعيد في المستقبل. لكن مامن إسرائيلي كان يود سماع أن شعبه قد جلب الدمار السياسي على رأسه بسبب سياساته القصيرة النظر وسلوك الناس الاستغلالي. ولن يشعر اسرائيلي بالسعادة لدى سماعه أن يهوى كان العقل المدبر للحملات الآشورية المظفرة في عام ٧٢٢ و ٧٠١ . وقد لعب يهوى الدور ذاته عندما ترأس جيوش يشوع وجدعون والملك داؤود. فماذا كان يعتقد أنه يفعل بالأمة التي يفترض أنها كانت شعبه المختار؟ كانت رسالة أشعيا خالية من أي وعد بتحقيق الأماني. فبدلاً من أن يقدم يهوى الدواء للناس جرى استخدامه لجعل الناس يواجهون واقعاً مزرياً. بدلاً من اللجوء إلى طقوس العقيدة التي كانت تسقط الناس في زمن أسطوري كان أنبياء مثل أشعيا يحاولون جعل مواطنيهم ينظرون إلى أحداث التاريخ وجهاً لوجه، وأن يتقبلوها كحوار مرعب مع إلههم.

فيما نجد إله موسى مزهواً بالنصر كان إله أشعيا ممتلئاً حزناً. فالنبوءة ـ كما وصلتنا ـ تبدأ بمندبة دون أي تملق لشعب العهد: الثور والحمار يعرفان صاحبيهما، لكن «اسرائيل لا تعرف شيئاً، شعبي لا يفهم شيئاً»(١٢). لقد تقزز يهوى من القرابين الحيوانية في الهيكل، وكان يشعر بالغثيان من دهن العجول، ومن دم الثيران والماعز، ومن رائحة الدم التي كانت تتصاعد من المحارق، لم يكن باستطاعته احتمال احتفالاتهم، احتفالات السنة الجديدة وطقوس الحج(١٣). فمن يسمع كلام أشعيا كان يتعرض إلى صدمة. ففي الشرق الأوسط كانت هذه الاحتفالات من صلب الدين: فالآلهة الوثنية كانت تعتمد على الطقوس كي تجدد طاقاتها المستنزفة، وكان امتيازها يتوقف جزئياً على فخامة معابدها، بينما كان يهوى يقول ـ الآن ـ أن هذه الأشياء لا معنى لها البتة. لقد شعر أشعيا مثلما شعر حكماء وفلاسفة آخرون من العالم المتحضر أن الطقوس الخارجية لم تكن كافية: ينبغي على الإسرائيليين أن يكتشفوا المعنى الداخلي لدينهم. فيهوى كان يريد الرحمة أكثر مما كان يرغب في القرابين:

> وإن كَثَّرتم الصلاة لا أسمعُ. أيديكم مَلآنة دما. اغتسلوا، تنَقّوا، اعْزِلوا شر أفعالكم من أمام عيني، كُفُّوا عن فعل الشر، تعلموا فعل الخير. اطلبوا الحق، أنصفوا المظلوم، اقضوا لليتيم، حاموا عن الأرملة(١٤).

لقد اكتشف الأنبياء بأنفسهم واجب الرحمة المهيمن الذي سيصبح السمة التي تسم جميع الأديان المتشكلة في العصر المحوري. لقد نادت الأيديولوجيات الجديدة التي كانت تتطور في العالم المتحضر خلال هذه الفترة أن محك المصداقية هو تكامل التجربة الدينية بنجاح عبر الحياة اليومية. فربط تطبيق الشعائر بالهيكل وعالم الأسطورة البعيد جداً عن الراهن لم يعد كافياً. فبعد الإستنارة يجب على الرجال والنساء العودة إلى السوق وتطبيق الرحمة على جميع الكائنات الحية.

هذا المثل الاجتماعي الأعلى الذي أدركه الأنبياء كان ضمنياً في عبادة يهوى منذ سيناء. فقد شددت قصة الخروج على أن الله كان في صف الضعفاء والمضطهَدين. ثم وقع العقاب على الإسرائيليين لأنهم كانوا مضطهِدين. في الفترة التي كان فيها أشعيا يبشر برسالته كان هناك نبيان آخران يبشران قبله برسالة مماثلة في المملكة الشمالية التي كانت تعمها الفوضى. الأول هو عاموس الذي لم يكن ارستقراطياً مثل أشعيا بل مجرد راع بسيط عاش في البداية في تيكوا Tekoa في المملكة الجنوبية. في حوالي عام ٧٥٢ ق.م تلقى

عاموس أمراً مفاجئاً نقله إلى مملكة إسرائيل في الشمال. وهناك انفجر ثائراً: في المعبد القديم بيت إيل، وفرق الاحتفال هناك بنبوءة قدر مشؤوم. وحاول أمازيا Amaziah كاهن بيت إيل إبعاده. ونستطيع سماع صوته الجهوري الممثل للمؤسسة في سخريته اللاذعة من الراعي الأخرق. كان طبيعياً أن يتخيل أن عاموس كان ينتمي إلى صنف من العرافين الذين كانوا يتجولون جماعات يخبرون الناس بأقدارهم. فقال له محتقراً «امض بعيداً أيها العرّاف، ارجع إلى أرض يهودا واكسب عيشك هناك: مارس تنبؤاتك هناك. فنحن لا نريد المزيد من التنبؤ في بيت إيل. هذا هو الحرم الملكي، المعبد القومي». وقف عاموس دون ارتباك منتصب القامة، وأجابه أنه لم يكن متنبئاً عرافاً بل مبعوثاً مباشراً من يهوى: «لم أك نبياً، ولا أنتمي إلى أي من أخوة الأنبياء، كنت راعياً أجني الجميز: فيهوى هو من أخذني من رعي الماشية، ويهوى هو من قال: امض وانقل رسالتي إلى شعبي»(١٥). لم يكن بود سكان بيت إيل الاستماع إلى رسالة يهوى. حسناً كان لديه نبوءة أخرى لهم: ستغتصب نساؤهم في المدينة ويذبح أطفالهم، وسوف يموتون في المنفى بعيداً عن أرض إسرائيل.

كانت العزلة تعتبر جوهر حياة النبي، كان يسير في دربه الخاص به، مثله في ذلك مثل عاموس - متخلياً عن إيقاعات وواجبات ماضيه. فكان هذا شيئاً لم يختره هو بعد، شيء حدث له. بدا وكأنه قد قُذِف خارج نطاق نماذج الوعي السوي، ولم يكن باستطاعته تشغيل الضوابط المعتادة. كان مجبراً على التنبؤ سواء أراد أم لم يرد ذلك، لقد صاغ عاموس هذا الأمر كما يلي:

«الأسد قد زمجر فمن لا يخاف.
السيد الرب قد تكلم فمن لا يتنبأ(١٦).

لم يكن عاموس مستغرقاً في إلغاء ذاتي إستناراتي كما كان بوذا، لكن يهوى قد احتل مكانة أناه وخطفه إلى داخل عالم آخر. كان عاموس أول نبي يؤكد على أهمية العدالة الاجتماعية والرحمة، وكان مدركاً ألم البشرية المعذبة بكل دقة كما كان بوذا. في نبوءات عاموس نجد يهوى يتكلم نيابة عن المضطهدين، معطياً صوته لمن لاصوت لهم، وعن عقم معاناة الفقراء. في السطر الأول من نبوءاته - كما وصلتنا - نرى يهوى يزأر رعباً من هيكله في أورشليم بعد أن رأى البؤس في كل بلدان الشرق الأدنى، ومن بينها يهودا وإسرائيل. فشعب إسرائيل سيء مثل سوء الغوييم goyim (أي غير اليهود) لتجاهلهم الوحشية والاضطهاد الذي كان يلاقيه الفقراء، فيهوى لا يمكنه أن يتجاهل ذلك. لقد رأى

كل مثال للخداع، والاستغلال، وغياب الرحمة التي تقطع الأنفاس: فيقسم يهوى بعزة يعقوب:

«**إني لن أنسى إلى الأبد جميع أعمالهم**»[١٧].

فهل كانوا حقاً متهورين فينتظرون قدوم يوم الرب ليعز فيه يهوى إسرائيل ويذل الغوييم؟ كانوا يرون أن صدمة ما قادمة لا محالة: «ويل للذين يشتهون يوم الرب. لماذا لكم يوم الرب هو ظلام لانور»[١٨]. فهل كانوا يعتقدون حقاً أنهم شعب الله المختار؟ لقد أساؤوا فهم طبيعة العهد كلياً، التي كانت تعني المسؤولية لا الامتيازات. فصاح عاموس:

> اسمعوا هذا القول الذي تكلم به الرب عليكم يا بني اسرائيل على كل القبيلة التي أصعدتها من أرض مصر قائلاً إياكم فقط عرفت من جميع قبائل الأرض لذلك أعاقبكم على جميع ذنوبكم[١٩].

فالعهد كان يعني أن جميع شعب إسرائيل هو الذي وقع عليه اختيار الله. ولذلك كان يجب معاملتهم باحترام، فالله لم يتدخل في التاريخ فقط كي يمجد اسرائيل بل كي يؤمن العدالة الاجتماعية. فهذا كان رهانه في التاريخ، وإذا دعت الضرورة فإنه يستخدم الجيش الآشوري لفرض العدل في بلاده.

ليس مستغرباً أن يرفض معظم الإسرائيليين دعوة النبي إلى الدخول في حوار مع يهوى. لقد فضلوا ديناً يفرض القليل من الالتزام بالعقيدة سواء في هيكل أورشليم أم في عبادة الخصوبة القديمة عند الكنعانيين. لقد استمرت الحالة كذلك: فدين الرحمة تتبعه أقلية بينما يرضى معظم المتدينين بعبادة شكلية في الكنيس اليهودي، أو الكنيسة أو المسجد. كانت الأديان الكنعانية القديمة ماتزال مزدهرة في إسرائيل. ففي القرن العاشر ق.م أقام الملك جيروبوم الأول نصباً لثورين معتقديين في دان وبيت إيل. وبعد مضي مئتي سنة كان الإسرائيليون مايزالون يشاركون في طقوس الخصوبة والجنس المقدس هناك، وهذا ما نراه في نبوءات النبي يشوع الذي كان معاصراً لعاموس[٢٠]. كما يبدو اعتقد بعض الإسرائيليين أن يهوى له زوجة مثله في ذلك مثل الآلهة الأخرى. فقد اكتشف علماء الآثار نقوشاً مكرسة إلى «يهوى وزوجته عشيرة». لقد كان يوشع منزعجاً من نقض إسرائيل للعهد وعبادة آلهة أخرى مثل بعل. لقد كان مهتماً بالمعنى الداخلي للدين كسائر الأنبياء الجدد. فعندما يقول على لسان يهوى: «إني أريد رحمة لا ذبيحة، ومعرفة الله أكثر من محرقات»[٢١]، فإنه لم يكن يعني معرفة مثيولوجية، فالكلمة daath مشتقة من الفعل العبري yada أي يعرف، ويحمل في طياته مضامين جنسية، وهكذا يقول J إن «آدم

عرف» زوجته حواء[٢٢]. ففي الديانة الكنعانية القديمة تزوج بعل الأرض، وكان الناس يحتفلون بزواجهما بطقوس القصف والعربده. لكننا نجد أن يشوع قد أصر على أن يهوى قد احتل مكانة بعل منذ العهد، وتزوج شعب إسرائيل، ومن ثمّ كان لزاماً عليهم أن يفهموا أن يهوى سيجلب لهم الخصوبة وليس بعل[٢٣]. ولذلك نراه يندب إسرائيل كعاشق صب مصمم على إغراء الأرض بالعودة من بعل الذي أغواها:

> «ويكون ذلك في اليوم يقول الرب إنك تدعينني رجلي ولاتدعينني بعد بعلي. وأنزع أسماء البعليم من فمها فلا تذكر أيضاً بأسمائها[٢٤].»

فيما هاجم عاموس الشر الاجتماعي ركز يشوع على غياب المعنى الداخلي في الدين الإسرائيلي. فقد نسبت معرفة الله إلى هيسيد Hesed التي تعني توافقاً داخلياً وتعلقاً بيهوى، وهذا ينبغي أن يسبق الالتزام الخارجي.

يعطينا يشوع رؤية مذهلة عن الأسلوبية التي كان يطور فيها الأنبياء فكرتهم عن الله. ففي بداية دعوته بدا لنا أن يهوى قد أصدر أمراً يحدث صدمة. فقد أمر يشوع أن يخرج ويتزوج من عاهرة لأن البلاد كلها قد أصبحت في حالة ليست أفضل من حالة عاهرة:

> **قال الرب ليشوع اذهب خذ لنفسك امرأة زنى، وأولاد زنى لأن الأرض قد زنت تاركة الرب**[٢٥].

على أية حالة لم يأمر الله يشوع أن يجوب الشوارع بحثاً عن بغي فكلمة esheth Zuuinm تعني حرفياً (زوجة عهر) إلا أن معناها امرأة سيئة الطبع أو بغي في دين الخصوبة. فإنشغال يشوع بطقوس الخصوبة يفيد أن من المحتمل أن زوجته جومر Gomer قد غدت واحدة من الكادر المقدس في عبادة بعل. وهكذا كان زواجه رمزاً لعلاقة يهوى باسرائيل الجاحدة. أنجبت جومر له ثلاثة أطفال سماهم أسماء رمزية مشؤومة. فابنه البكر يدعى جزريل Gezreel باسم مكان معركة شهيرة، وابنتهما رهامة Ruhamah (أي المكروهة) وابنهما الأصغر لو آمي Lo Ammi (أي ليس شعبي). فعند ميلاده ألغى يهوى العهد مع إسرائيل «لستم شعبي، وأنا لست إلهكم»[٢٦]. فكما سنرى كان الأنبياء يتلقون إيحاء بأن يقوموا بإيماءات تفصيلية كي يوضحوا محنة شعبهم. لكن يبدو أن زواج يشوع لم يكن مخططاً له بأعصاب باردة منذ البداية. فالنص يوضح أن جومر لم تصبح بغياً مقدسة إلا بعد ولادة أبنائها الثلاث، ويبدو أن الله قد أوحى له بزواجه. ففقدان زوجته كان تجربة محطمة له، وألهمه بالشعور الذي كان يحسه يهوى

عندما تخلى شعبه عنه فمضوا يعهرون وراء آلهة بعل. ففي البداية كان يشوع ميالاً إلى هجر جومر وإنهاء علاقته بها: لكن الشريعة كانت تلزم الرجل أن يطلق زوجته الخائنة. لكن حبه لجومر استمر فذهب إليها في النهاية وعاد بها إلى بيته من بيت سيدها الجديد. لقد رأى أن رغبته في إعادة جومر دلالة على رغبة يهوى بإعطاء إسرائيل فرصة أخرى.

عندما كان الأنبياء ينسبون مشاعرهم الإنسانية وتجاربهم إلى يهوى فإنهم بمعنى ما كانوا يخلقون إلهاً على صورتهم هم. فأشعيا الذي هو فرد من الأسرة الملكية قد رأى الله ملكاً. بينما نسب عاموس تعاطفه مع الفقراء المعذبين إلى يهوى، ورأى يشوع يهوى زوجاً منبوذاً يحن إلى زوجته، فالدين كله يجب أن يبدأ بخلع صفات بشرية على الله، فليس في وسع إله بعيد جداً عن البشر ـ مثل فكرة أرسطو «المحرك الذي لا يحرك» أن يلهم بتوجه روحاني. فهذا الإسقاط لا يصبح غاية بحد ذاته إلا أنه قد يكون مفيداً ونافعاً. يجب القول أن هذا التصور التخيلي للّه في كلمات بشرية قد أوحى باهتمام اجتماعي غير موجود في الهندوسية. لقد اشتركت الأديان الإلهية الثلاثة في المساواة والأخلاق الاجتماعية التي كانت عند عاموس وأشعيا. وهكذا كان اليهود أول شعب في العالم القديم يؤسس نظام الصالح العام الذي كان مدعاة إعجاب جيرانهم الوثنيين.

كان يشوع مسكوناً برعب من الوثنية شأنه في ذلك شأن سائر الأنبياء، لقد تنبأ بالانتقام الإلهي الذي تجلبه القبائل الشمالية على أنفسها لعبادتها آلهةً صنعتها بأيديها:

> «والآن يزدادون خطية، ويصنعون لأنفسهم تماثيل مسبوكة من فضتهم أصناماً بحذاقتهم كلها عمل الصناع. عنها هم يقولون ذابحو الناس يقبلون العجول[٢٧]».

بالطبع كان هذا الوصف غير منصف ودوني للدين الكنعاني. لم يكن الكنعانيون والبابليون يؤمنون أبداً أن التماثيل التي كانوا يصنعونها للآلهة كانت مقدسة، وكذلك لم يكونوا ينحنون أبداً كي يعبدوا تمثالاً. لقد كان التمثال أحد رموز الإله. فكما كانت أساطيرهم حول أحداث بدئية لا يمكن تخيلها كذلك صمم التمثال كي يوجه اهتمام العابد خارج ذاته. وهكذا فتمثال مردوخ في معبد Esgila إيساجيلا، والحجارة المنصوبة لعشيرة في كنعان لم يكن الناس يعتقدون أنها مماثلة للآلهة بل كانت بؤرة تركيز تساعد الناس على التركيز في عنصر التسامي في الحياة الإنسانية. فسخرية الأنبياء من آلهة جيرانهم بشكل ينم عن حقد أمر معروف. فهذه الآلهة المحلية الصنع كانت ـ في نظرهم ـ لاشيء أكثر من ذهب وفضة طرقها الحرفي طوال عدة ساعات، فعيونها لا ترى، وآذانها لا

تسمع، ولا تستطيع السير، وكان يحملها عابدوها في عربات. إنها كائنات وحشية وغبية دون مرتبة الإنسان، فهي ليست أكثر من فزاعات في أرض مزروعة بالبطيخ. فإذا ماقورنت آلهة إسرائيل بيهوى فإنها ستبدو لا شيء، والغوييم الذين يعبدونها حمقى ومحط كراهية يهوى(٢٨).

لقد أصبحنا مدركين ـ في أيامنا هذه لانعدام التسامح الذي كان ـ لسوء الحظ ـ سمة مميزة للوحدانية، حتى أننا لا نستحسن هذه العداوة تجاه آلهة أخرى، إنما كان هذا موقفاً دينياً جديداً. فبالأساس كانت الوثنية ديناً متسامحاً شريطة ألا تهدد العبادات القديمة بوصول إله جديد، ومن ثمّ كان هناك متسع دائم لإله آخر يضاف إلى الآلهة التراثية في مجمع الآلهة. لقد كانت الأيديولوجيات الجديدة في العصر المحوري تحل محل التبجيل القديم للآلهة، لم يكن هناك نبذ جارح للآلهة القديمة. فقد لقي الناس كل تشجيع ـ في البوذية والهندوسية ـ على الذهاب إلى ماوراء الآلهة بدلاً من النظر باشمئزاز إليها. مع ذلك لم يكن أنبياء اسرائيل قادرين على تبني هذه النظرة الأكثر هدوءاً حيال الآلهة التي اعتبروها منافسة ليهوى. فذنب الوثنية الجديدة وعبادة آلهة زائفة في النصوص اليهودية المقدسة توحي بما يشبه بالغثيان. إنه رد فعل مماثل لإشمئزاز بعض الآباء الكنسيين من الدافع الجنسي. فكونه كذلك فإنه ليس عقلانياً، ولأنه رد فعل فإنه يعبر عن قلق وكبت عميقين. فهل كان يخفي الأنبياء قلقاً دفيناً حول سلوكهم الديني الخاص بهم؟ ترى ألم يدركو بيسر أن تصورهم ليهوى كان مماثلاً لوثنية الوثنيين طالما أن كليهما كانا يخلقان إلههم على صورتهم هم؟

تسلط المقارنة مع الموقف المسيحي حيال النزوع الجنسي ضوءاً أكبر وبطريقة مختلفة. ففي هذه الفترة كان معظم الإسرائيليين يؤمنون ضمنياً بوجود الآلهة الوثنية. صحيح أن يهوى كان يستولي تدريجياً على بعض وظائف الإلوهيم الكنعاني في حلقات محددة: كان يشوع مثلاً يحاول الدفاع عن يهوى. إنه كإله خصوبة كان أفضل من بعل. لكن ـ كما يتضح ـ الإله المذكر يهوى كان يَجِدّ صعوبة في الاستيلاء على وظيفة إلهة مثل **عشيرة**، أو **عشتار**، أو **عناة** اللواتي كان لهن أتباع كثر بين الإسرائيليين، خاصة بين النساء. فعلى الرغم من أن الموحدين يصرون على أن ربهم لاجنس له فإنه سيبقى ذكراً أساساً علماً أن البعض قد حاول إصلاح عدم التوازن هذا. ويعود ذلك ـ جزئياً إلى أصوله كإله حرب قبلي. فمعركته مع إلاهات تعكس سمة أقل إيجابية لعصر المحور نرى فيها تراجعاً في مركز النساء والإناث. ويبدو أن النساء في مجتمعات بدائية يلقين تقديراً أكبر مما يلقاه الرجال.

فالمكانة المرموقة التي احتلتها إلاهات كبيرات في دين قديم تعكس تبجيل الأنثى. فنشوء المدن كان يعني تمجيد الصفات الذكرية والقوة الجسدية أكثر مما كان يعني تمجيد الصفات الأنثوية. ومن هنا جاء تهميش النساء ليصبحن مواطنات من الدرجة الثانية في حضارات العالم المتمدن. كان مركز النساء سيئاً في اليونان تحديداً، وهذه حقيقة ينبغي أن يتذكرها الغربيون عندما ينتقدون المواقف البطريركية في الشرق. لم يمتد المثل الأعلى الديمقراطي ليصل إلى نساء أثينا اللواتي عشن في عزلة، وكن محتقرات ككائنات أدنى مرتبة، كان المجتمع الإسرائيلي قد بدأ يصبح أيضاً أكثر ذكورية في لهجته. في الأيام الأولى كانت النساء قويات يرين أنفسهن أنداداً لأزواجهن **فديبورا** مثلاً قادت الجيوش في إحدى المعارك. وتابع الإسرائيليون احتفالهم ببعض النسوة الأبطال مثل **جوديت وإيستر**. لكن بعد أن هزم يهوى الآلهة والإلهات الكنعانية الأخرى في الشرق الأوسط ليصبح الإله الأوحد، أصبح الرجال يديرون كل شؤون دينه. لقد توقفت عبادة الإلاهات فشكلت مظهراً لتحول ثقافي كان سمة مميزة للعالم المتمدن حديثاً.

انتصار يهوى لم يكن أمراً سهلاً بل صعباً للغاية. لقد تخلله التوتر والعنف والمواجهة مما يوحي أن دين «الإله الواحد» الجديد لم يكن يشق طريقه بسهولة إلى الإسرائيليين كما شقت البوذية والهندوسية طريقهما إلى سكان شبه القارة الهندية. فكما يبدو لم يكن يهوى قادراً على تجاوز الآلهة الأقدم منه بطريقة طبيعية سلمية، لذلك كان عليه ان يخوض هذه المعركة. وهكذا نراه في المزمور /٨٢/ يرسم خطة كي يحتل القيادة في مجمع الآلهة الذي لعب دوراً هاماً في الأسطورة البابلية والكنعانية:

> **الله قائم في مجمع الله في وسط الآلهة يقضي حتى متى تقضون جوراً وترفعون وجوه الأشرار. اقضوا للذليل واليتيم. أنصفوا المسكين والبائس. نجوا المسكين والفقير. من يد الأشرار أنقذوا. لا يعلمون ولا يفهمون. في الظلمة يتمشون. تتزعزع كل أسس الأرض. أنا قلت إنكم آلهة وبنو العلي كلكم. لكن مثل الناس تموتون وكأحد الرؤساء تسقطون**[٢٩].

فعندما يقف يهوى كي يواجه المجلس الذي ترأسه إيل منذ زمن سحيق عندها يتهم يهوى الآلهة الأخرى بفشلها في معالجة التحدي الاجتماعي في ذلك العصر. إنه يمثل الروح الرحيمة للأنبياء، لكن زملاءه الآلهة لم يفعلوا شيئاً كي يرتقوا بالعدالة والمساواة عبر السنين. في الأيام الغابرة كان مستعداً لقبولهم كإلوهيم أي أبناء إيل إليون El - Elyon (الله المتعالي)[٣٠] لكن الآن أثبتت الآلهة أنها قد غدت قديمة الطراز، إنها ستنقرض وتندثر مثل البشر الفانين. فالمزامير لا تصور يهوى وهو يدين زملاءه الآلهة فقط حاكماً عليها بالموت

بل فإنه من خلال عمله هذا قد اغتصب الامتياز التراثي الذي كان ملكاً للإله إيل الذي كان مايزال يحتفظ بأبطاله في إسرائيل.

فعلى الرغم من الضغط السيء الذي يمارسه في التوراة إلا أننا لا نجد شيئاً خطأ في الوثنية بحد ذاتها: سيغدو أمراً يثير الاعتراض والسذاجة عندما نرى أن صورة الله التي تم بناؤها بعناية محببة غدت مربكة بالحقيقة المعصومة التي يشير إليها. فكما سنرى في فترة لاحقة من تاريخ الله أن اليهود والمسيحيين والمسلمين قد استندوا على هذه الصورة الأولى للحقيقة المطلقة، وتوصلوا إلى مفهوم كان أقرب إلى الرؤى البوذية أو الهندوسية، بينما لم يتمكن آخرون من القيام بهذه الخطوة عندما افترضوا أن مفهومهم للّه كان مقابلاً للسر النهائي. لقد أصبحت المخاطر الناجمة عن التدين الوثني واضحة في حوالي عام / ٦٢٢ق.م/ أي خلال حكم الملك يشوع ليهودا Josiah . لقد كان متلهفاً إلى عكس السياسات التوفيقية التي قام بها سابقوه مثل الملك مِنَسِّي Manasseh (٦٨٧ - ٦٤٢) والملك آمون Amon (٦٤٢ -٦٤٠) اللذان شجعا الناس على عبادة آلهة كنعان إلى جانب عبادة يهوى. فالأول قد وضع تمثالاً **لعشيرة** في الهيكل حيث كانت تزدهر عبادة الخصوبة. فبينما كان معظم الإسرائيليين أتباعاً لعشيرة، واعتقد بعضهم أنها زوجة يهوى، كان أتباع يهوى الأكثر تشدداً يعتبرون مجدفين. يشوع الذي كان مصمماً على تطوير عبادة يهوى قرر أن يقوم بأعمال الترميم في الهيكل. وبينما كان العمال يقلبون كل شيء في الهيكل قيل إن كبير الأحبار **حلقيا** Hilkiah اكتشف مخطوطاً قديماً اعتبر أنه عرض لموعظة موسى الأخيرة إلى أبناء إسرائيل. أعطاها الحبر إلى أمين سر الملك، **شابان** Shaban فقرأها هذا بدوره بصوت عالٍ في حضرة الملك، فمزق الملك ثيابه رعباً: لاعجب أن يكون يهوى غاضباً من أحفاده: لقد فشلوا تماماً في الامتثال لتعليماته الدقيقة التي أعطاها إلى موسى[٣١].

من المؤكد تقريباً أن «كتاب الشريعة Book of the Law» الذي اكتشفه حلقيار شكل نواة النص الذي نعرفه باسم سفر تثنية الاشتراع. هناك نظريات كثيرة حول اكتشافه الذي تم توقيته، فقد اقترح البعض أن **حلقيا** و **شابان** قد كتباه خفية بمساعدة النبية **هولده** Huldah التي استشارها يشوع فوراً، ولن يكون بوسعنا أن نعرف ذلك بشكل أكيد فالكتاب يعكس تصلباً جديداً تماماً في إسرائيل، يعكس منظوراً من القرن السابع ق.م. فقد بين موسى في خطبته الأخيرة أنه يعطي العهد مركزية جديدة، وفكرة الاختيار الخاص لاسرائيل، فقد اختار يهوى شعبه من بين شعوب الأرض لا لميزة فيهم بل بسبب حبه

الكبير لهم. وبالمقابل طالبهم بالولاء التام له، ورفض عنيد لجميع الآلهة الأخرى. فنواة سفر تثنية الاشتراع تتضمن الإعلان الذي سيصبح لاحقاً القسم اليهودي على الإيمان:

> **اسمع يا اسرائيل، الرب إلهنا رب واحد. فتحب الرب إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قوتك. ولتكن هذه الكلمات التي أنا أوصيك بها اليوم على قلبك**[٣٢].

لقد عزل اختيار الله اسرائيل عن الغوييم ولذلك يجعل المؤلف موسى يقول ـ عند وصولهم أرض الميعاد ـ أنهم ينبغي ألا يقيموا أية صلات مهما كان نوعها مع السكان الأصليين «لا تقطع لهم عهداً ولا تشفق عليهم»[٣٣]. ويجب ألا يحدث زواج متبادل ولا اختلاط اجتماعي معهم. وقبل كل شيء يجب أن يمحوا الدين الكنعاني: «ولكن هكذا تفعلون بهم تهدمون مذابحهم، وتكسرون أنصابهم، وتقطعون سواريهم وتحرقون تماثيلهم بالنار» ثم يأمر موسى الإسرائيليين «لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك. إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعباً أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض»[٣٤].

عندما يتلو اليهود هذا القسم اليوم فإنهم يعطونه تفسيراً توحيدياً: يهوى إلهنا واحد أحد. بيد أن معتنق سفر الاشتراع لم يكن قد وصل بعد إلى هذا المنظور. فكلمة يهوى إهاد Ehad لم تكن تعني الله أحد بل كانت تعني أن يهوى كان الإله الوحيد التي يُسْمَح لهم بعبادته. لقد كانت الآلهة الأخرى ماتزال تشكل تهديداً: كانت عباداتها جذابة تغري الإسرائيليين بالابتعاد عن يهوى الذي كان إلهاً غيوراً. فإذا ما أطاعوا شريعة يهوى فإنه سيباركهم وسيجلب لهم الرخاء، لكن إذا هجروه فإن النتائج ستكون مدمرة:

> **ويبددك الرب في جميع الشعوب من أقصاء الأرض إلى أقصائها وتعبد هناك آلهة أخرى لم تعرفها أنـت ولا آباؤك من خشب وحجر... وتكون حياتك معلقة قدامك وترتعب ليلاً ونهاراً ولا تأمن على حياتك. في الصباح تقول يا ليته المساء وفي المساء تقول يا ليته الصباح من ارتعاب قلبك الذي ترتعب ومن منظر عينيك الذي تنظر**[٣٥].

عندما سمع الملك يشوع ورعاياه هذه الكلمات في نهاية القرن السابع كانوا على وشك مواجهة تهديد سياسي جديد. لقد استطاعوا إبقاء الآشوريين على بعد مسافة عنهم وبذلك تجنبوا المصير الذي لاقته القبائل الشمالية العشر التي تعرضت للعقوبات التي وصفها موسى. وفي عام ٦٠٦ق.م تمكن الملك البابلي نبوخذ نصر من سحق الآشوريين، وبدأ ببناء امبراطوريته.

كان للسياسات التي رسمها أنصار سفر الاشتراع تأثيراً كبيراً في هذا المناخ المعقد جداً. فقد جلب ملكا اسرائيل الآخران كارثة عن عمد لأنهما لم يطيعا يهوى، مما دفع يشوع إلى البدء بحملة إصلاح فورية.

كان يتصرف بحماسة نموذجية، فقد أمر بنقل جميع أشكال وأصنام رموز الخصوبة إلى خارج الهيكل وحرقها. حطم يشوع تمثال عشيرة الكبير، ودمر الغرف المخصصة لبغايا الهيكل اللواتي كن يحكن الملابس **لعشيرة** هناك. كما تم تدمير المعابد القديمة التي كانت موئلاً للوثنية في البلاد. ومن تلك الفترة فصاعداً أصبح الكهنة هم المصرّح لهم بتقديم القرابين إلى يهوى في هيكل أورشليم المُطهّر. ويقدم المؤرخ الذي دوّن إصلاحات يشوع بعد مضي /٣٠٠/ سنة عرضاً بليغاً لهذه التقوى التي كانت تشمل الإنكار والقمع:

> وهدموا أمامه مذابح البعليم وتماثيل الشمس التي عليها من فوق قطعها، وكسر السواري والتماثيل والمسبوكات، ودقها ورشها على قبور الذين ذبحوا لها، وأحرق عظام الكهنة على مذابحهم، وطهر يهوذا وأورشليم. وفي مدن منسى وأفرايم وشمعون حتى ونفتالي مع خرائبها حولها. هدم المذابح والسواري ودق التماثيل ناعماً، وقطع جميع تماثيل الشمس في كل أرض إسرائيل ثم رجع إلى أورشليم[٣٦].

فنحن هنا بعيدون جداً عن القبول البوذي الرصين بالآلهة التي اعْتُقِدَ أنه شيدها. ينبع هذا التدمير الكلي من حقد ناجم عن قلق وخوف دفينين.

أعاد المصلحون كتابة التاريخ الإسرائيلي من جديد، فقد جرى تنقيح للكتب التاريخية التالية: يشوع، والقضاة، وصموئيل، والملوك بما يتناسب مع الإيديولوجيا الجديدة. وفي فترة لاحقة أضاف المحررون لأسفار موسى الخمسة مقطوعات أعطت سفر تثنية الاشتراع شرحاً لأسطورة الخروج وللعرض السردي الذي قدمه J و E ، وبذلك أصبح يهوى مُسعّراً لحرب إبادة مقدسة في أرض كنعان. فقد أمر يهوى الاسرائيليين بعدم السماح للكنعانيين الأصليين أن يعيشوا في بلادهم[٣٧]. لقد دشن يشوع هذه السياسة بشمولية لا قدسية لها:

> **بعدئذ جاء يشوع في ذلك الوقت وقرَضَ العناقيّين من الجبل من حبرون ومن دبير ومن عنابَ ومن جميع جبل يهودا ومن كل جبل اسرائيل. حرّمهم يشوع مع مدنهم فلم يتبقَّ عناقيون في أرض بني اسرائيل لكن بقوا في غزّة وجتٍّ وأشدود[٣٨].**

إننا لا نعلم شيئاً عن هزيمة الكنعانيين على يد يشوع والقضاة، فقد سفكت دماء كثيرة دون شك، وقد أُعطي سفك الدم مبرراً دينياً. إن مخاطر أيديولوجيات الاختيار هذه التي لا يقبلها منظور التسامي عند أشعيا نراها بكل وضوح في الحروب المقدسة التي شوهت تاريخ الوحدانية. فبدلاً من جعل الله رمزاً يتحدى أهواءنا، ويجبرنا على تأمل عيوبنا نجده قد استخدم للمصادقة على حقدنا الأناني ولجعل هذا الحقد مطلقاً. فهذه النظرة تجعل الله يتصرف كما نتصرف نحن، وكأنه مجرد كائن بشري آخر. من المحتمل أن إلهاً كهذا أكثر جاذبية وشعبية من إله عاموس وأشعيا، الذي يأمر بنقد الذات دونما رحمة.

لقد وجه نقد شديد إلى اليهود لاعتقادهم أنهم الشعب المختار. لكن منتقديهم مذنبون بالإنكار نفسه والذي كان وقود النقد الساخر الموجه ضد الوثنية في العصور التوراتية. لقد طورت الأديان التوحيدية الثلاثة فكراً دينياً حول الاختيار في فترات مختلفة من تاريخها، فكانت النتائج أكثر تدميرية مما يتخيلها المرء في كتاب يشوع. لقد كان المسيحيون الغربيون ميالين إلى الاعتقاد المداهن أنهم هم نخبة الله. فالصليبيون قد برروا حروبهم المقدسة ضد اليهود والمسلمين في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلادي بتسمية أنفسهم الشعب المختار الجديد. لقد أخذ هؤلاء المهمة على عاتقهم بدعوى أن اليهود قد ضلوا السبيل. كما كانت الثيولوجيا الكلفانية التي تقول بالاختيار أداة شجعت الأمريكيين على الاعتقاد أنهم أمة الله. ومن المحتمل أن يزدهر هذا الاعتقاد في وقت يغيب فيه الأمن السياسي، أي عندما يسكن الناس هاجس خوف من الدمار، تماماً كما كانت الحالة في مملكة يشوع في يهودا. وللسبب ذاته فقد اكتسب هذا الهاجس فرصة عيش جديدة في أشكال مختلفة في نزعات أصولية منتشرة بين اليهود والمسيحيين والمسلمين أثناء كتابة هذا الكتاب. بالإمكان التلاعب بإله شخصي مثل يهوى من أجل تأمين سلامة الذات المحاصرة بهذه الطريقة، بينما إله شخصي مثل براهمن منيع من ذلك.

يجب أن ننوه إلى أنه لم يكن جميع الإسرائيليين يقرون بالنزعة الموجودة في سفر التثنية في السنوات التي دمر فيها نبوخذ نصر أورشليم في عام ٥٨٧ ق.م. وترحيل اليهود إلى بابل. ففي عام ٦٠٤ ـ عام تنصيب نبوخذ نصر ملكاً ـ أحيا النبي أرميا النظرة المحطمة للتماثيل التي نادى بها أشعيا الذي قَلَبَ هذا المعتقد المتغطرس لشعب الله المختار على رأس هذا الشعب: لقد استخدم الله بابل أداة له كي يعاقب اسرائيل، واسرائيل فقط هي التي كان يجب وضعها «تحت العقاب»[٣٩]، عقاب المنفى لمدة /٧٠/ سنة. فعندما سمع الملك

يواكيم Jehoiakim هذه النبوءة خطف اللفافة من يد الناسخ، مزقها قطعاً ثم رماها في النار. واضطر إرميا الذي خاف على حياته إلى التواري عن الأنظار.

تبين حياة إرميا الألم والتعب الهائلين اللذين تعرض لهما في صياغة هذه الرؤية الأكثر تحدياً لله. كان يكره أن يكون نبياً، وكان يشعر بانزعاج عميق عندما تعين عليه إدانة الشعب الذي كان يحب(٤٠). إنه لم يكن جمرة طبيعية بل رجلاً رقيق القلب. فعندما جاءه الهاتف صاح محتجاً:

«آه يا سيد الرب إني لا أعرف أن أتكلم لأني ولد». فكان على يهوى أن «يمد يده» فلامس فمه واضعاً كلماته في فمه. كانت الرسالة التي عليه إبلاغها ملتبسة ومتناقضة: «قد وكلتك هذا اليوم على الشعوب وعلى الممالك لتقلع وتهدم وتهلك وتنقض وتبني وتغرس»(٤١).

كانت تتطلب شداً مؤلماً بين طرفين فالتوصل إلى تسوية بينهما أمر محال. أحس إرميا بالله كألم كان يشنج أطرافه «صرت كإنسان سكران، ومثل رجل غلبته الخمر من أجل الرب»(٤٢). لقد كانت هذه التجربة النبوية المرعبة اغتصاباً وغواية في الوقت ذاته:

قد أقنعتني يا رب فاقنعت وألححت علي فغلبتَ.
ناديت ظلم واغتصاب. فقلت لا أذكره ولا أنطق بعد باسمه.
فكان في قلبي كنار محرقة محصورة في عظامي فمللت من الإمساك ولم أستطع(٤٣).

كان الله يشد إرميا باتجاهين مختلفين: فمن ناحية كان يشعر بانجذاب عميق تجاه يهوى الذي حقق كل الاستسلام الجميل للغواية، ومن ناحية أخرى كان يشعر باستلاب قدرة جرفته ضد إرادته.

كان النبي عاموس رجلاً مستقلاً في تلك الفترة. وكان الشرق الأوسط مختلفاً عن مناطق العالم المتمدن الأخرى، ولم يكن لديه أيديولوجية دينية موحدة عريضة(٤٤)، فإله الأنبياء كان يجبر الإسرائيليين على أن يخلصوا أنفسهم من الوعي الأسطوري الذي كان سائداً في الشرق الأوسط، ومن ثمّ المضي في اتجاه مختلف تماماً عن التيار الرئيسي. يمكننا أن نرى في عذاب إرميا مقدار الانحراف الهائل والاقتلاع الذي كان يتطلبه ذلك التوجه. كانت إسرائيل بلاد النزعة اليهودية محاطة بعالم وثني، وكان معظم الإسرائيليين يرفضون يهوى. فحتى أنصار سفر التثنية الذين كانت صورة الله لديهم أقل تهديداً كانوا يرون أن

اللقاء بيهوى مواجهة كاشطة: فيهوى يجعل موسى يشرح للإسرائيليين الذين أرعبتهم فكرة احتكاك مفاجىء مع يهوى أنه سيرسل لهم نبياً في كل جيل كي يحتمل وطأة التأثير الإلهي.

فحتى هذه الفترة لم يكن في اليهودية شيء يمكن مقارنته مع أتمان Atman المبدأ الإلهي الجوهري في عبادة يهوى. فالناس قد فهموا يهوى كحقيقة متعالية خارجية، وكان بحاجة إلى الأنسنة بطريقة ما كي تقل غرابته. كان الظرف السياسي فاسداً: فالبابليون قد غزوا يهودا، وحملوا الملك والدفعة الأولى من الإسرائيليين إلى المنفى، وأخيراً حوصرت أورشليم. وبينما كانت الظروف تزداد سوءاً، استمر إرميا في عزو الانفعالات البشرية إلى يهوى كما جرت العادة: فهو يجعل الله يندب على تشرده وحزنه وهجرانه، ويحس يهوى بالذهول، ومهجور آثم مثل شعبه، فهو يبدو مثلهم مرتبكاً، مغرباً ومشلولاً. فالغضب الذي يحس إرميا أنه يتعاظم في قلبه ليس غضبه هو بل غضب يهوى[٤٥]. فعندما كان الأنبياء يفكرون بالله فإنهم كانوا يفكرون آلياً بالإنسان، لأن حضور الله في العالم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بشعبه، فالله ـ في الحقيقة ـ متكل على الإنسان عندما يريد أن يفعل في العالم، وستصبح هذه الفكرة هامة جداً في المفهوم اليهودي لله. فهناك دلائل تشير إلى أن الكائنات البشرية تستطيع أن تشعر بقدرات الله في عواطفهم وتجاربهم، أي يهوى هو جزء من الشرط البشري.

كان إرميا يغضب على شعبه طالما أن العدو على الأبواب، علماً أنه كان يتوسل بين يدي الله لصالحهم. أصبحت النبوءات من يهوى أكثر عزاء بعد هزيمة أورشليم عام ٥٨٧: لقد وعد أن ينقذ شعبه بعد أن لقنهم درساً ويعيدهم إلى بلادهم. لقد سمح البابليون لإرميا بالبقاء في يهودا، وأن يعبر عن ثقته بالمستقبل. ولذلك اشترى أرضاً لأن يهوى يقول ذلك «قال رب الجنود إله إسرائيل سيشترون بعد بيوتاً وحقولاً وكروماً في هذه الأرض»[٤٦]. فليس مستغرباً إذا لام بعض الناس يهوى على هذه الكارثة. قابل إرميا ـ أثناء زيارته مصر ـ مجموعة من اليهود الهاربين إلى الدلتا، ولم يكن لديه وقت مخصص ليهوى. ادعت نساؤهم أن كل شيء كان على مايرام لأنهم يؤدون الشعائر التقليدية تمجيداً لعشتار /ملكة السماء/. فأمرهم إرميا بإيقاف هذه الشعائر. وما أن امتثلوا لأمر إرميا حتى حلت بهم كارثة، وهزيمة وفقر. ويبدو أن هذه المأساة عمقت فهم إرميا لها[٤٧]. فبعد سقوط أورشليم وتدمير الهيكل بدأ يدرك أن زخارف الدين الخارجية إنما كانت وبكل بساطة رموزاً لحالة ذاتية داخلية. ولذلك سيكون العهد مع إسرائيل مختلفاً تماماً في المستقبل: «أجعل شريعتي في داخلهم وأكتبها على قلوبهم»[٤٨].

أما الذين ذهبوا إلى المنفى لم يكونوا مجبرين على استيعاب ذلك مثلما استوعبته القبائل الشمالية في عام ٧٢٢، لقد عاشوا في مجتمعين: أحدهما في بابل نفسها والآخر على ضفة ترعة من الفرات تدعى شيبار Chebar التي كانت غير بعيدة عن نيبور Nipur وعن أور في منطقة أسموها تل أبيب. كان حزقيال ضمن دفعة المنفين الأولى الذين رحلوا عام ٥٩٧ ق.م. بقي وحيداً في بيته دون أن يكلم إنساناً طوال خمس سنوات. بعدئذ رأى رؤى متفرقة ليهوى أدت إلى طرحه أرضاً. فكان لوصف رؤياه أثراً هاماً. وستغدو بالغة الأهمية لدى المتصوفين اليهود بعد قرون لاحقة، وسنناقش هذا الأمر في الفصل السابع. رأى حزقيال سحابة من النور ضربها البرق، ثم هبت ريح قوية من الشمال. ووسط هذا الغموض العاصف ـ لانه حريص على تأكيد الطبيعة الظرفية للصورة ـ رأى مركبة كبيرة تجرها أربعة حيوانات قوية. لقد كانت مماثلة لكاريبو Karibu المنقوشة على بوابات القصر في بابل. مع ذلك يجعل حزقيال رؤيتها أمراً مستحيلاً: لكل وحش أربعة رؤوس، رأس وجهه وجه إنسان، وآخر وجه ثور، ونسر. ويسير كل دولاب في اتجاه مختلف عن العجلات الأخرى. لقد استخدمت الصورة كي تؤكد على التأثير الغريب الذي كان حزقيال يسعى كي يظهره. فخفق أجنحة المخلوقات كان ذات صوت عالٍ كصوت ماء سريع التدفق، وصوت شداي Shaddai كصوت عاصفة، أو كصوت معسكر وعلى المركبة شيء يشبه عرشاً يجلس فيه كائن يشبه شكل الإنسان: كان لماعاً كالنحاس والنار تنطلق من أطرافه. «كان شيئاً ما يشبه عظمة يهوى»[٤٩]. سجد حزقيال، وسمع هاتفاً يناديه.

نادى الصوت حزقيال «بابن الإنسان» كي يؤكد على المسافة القائمة بين البشر ومملكة المقدس. بعد ذلك أتبعت الرؤيا يهوى بخطة عمل عملية. كان على حزقيال أن يبلغ كلمة الله إلى أبناء إسرائيل المتمردين. فالصفة غير البشرية للرسالة الإلهية يتم نقلها عبر صورة عنيفة: تمتد يد نحو النبي حاملة لفافة مغلفة بولولة وندب. أُمر حزقيال أن يأكل اللفافة، أي ان يستوعب كلمة الله ويجعلها جزءاً منه. وبدا طعمها كالعسل على الرغم من هذه التجربة الساحرة المرعبة في آن معاً. وفي النهاية يقول حزقيال « فحملني الروح وأخذني فذهبت مراً في حرارة روحي ويد الرب كانت شديدة علي»[٥٠]. وصل إلى تل أبيب وبقي أسبوعاً كامرىء مخبول.

فحياة حزقيال الغريبة تؤكد على مقدار غرابة العالم المقدس عن البشر، وحزقيال قد أُجبر على أن يصبح رمزاً لهذه الغربة. فقد طلب يهوى إليه مراراً أن يقوم بحركات إيمائية

كانت تضعه في منأى عن البشر الأسوياء. لقد صممت هذه الحركات كي توضح محنة إسرائيل في هذه الكارثة، ودلت في مستوى أكثر عمقاً على أن إسرائيل قد غدت دخيلة على العالم الوثني. وهكذا فقد مُنع حزقيال من الحداد على زوجته عند وفاتها، كان عليه أن يستلقي طوال /٣٩٠/ يوماً على جنبه و/٤٠/ يوماً على جنبه الآخر. كان عليه أن يحزم أمتعته ويطوف حول تل أبيب مثل لاجىء لاتؤيه مدينة، لقد أوقع يهوى به قلقاً كبيراً لدرجة أنه لم يستطع التوقف عن الارتعاش والتجوال دون أن يستريح. وأُجبر على أكل الغائط في مناسبة أخرى كرمز للمجاعة التي كان على أفراد شعبه احتمالها أثناء حصار أورشليم. وهكذا أصبح حزقيال أيقونة للاستمرارية الجذرية التي تضمنتها عبادة يهوى: مامن شيء بالإمكان تبنيه بديهياً، وكانت الاستجابات السوية مرفوضة.

فالرؤيا الوثنية قد احتفت بالاستمرارية التي كان الناس يحسون بوجودها بين الآلهة والعالم الطبيعي. لم يجد حزقيال شيئاً معزياً في الدين القديم الذي كان يسميه «قذارة». ففي إحدى رؤاه تم اقتياده في رحلة موجهة إلى الهيكل في أورشليم. ويااللرعب فقد رأى الناس وهم على شفير الدمار: ففي يهودا كانوا مايزالون يعبدون آلهة وثنية في معبد يهوى. وتحول الهيكل نفسه إلى مكان يوحي بالكوابيس فجدران غرفه كانت مزينة برسوم الأفاعي التي تلتف على بعضها، وصور حيوانات كريهة، والكهنة يؤدون الشعائر «القذرة» في ضوء معتم، وكأنهم كانوا غارقين في ممارسة جنسية في غرفة خلفية. «أرأيت يا ابن **آدم** ما تفعله شيوخ بيت إسرائيل في الظلام كل واحد في مخادع تصاويره»[٥١]. وفي غرفة أخرى جلست النساء باكيات على الإله المعذّب تموز. وآخرون كانوا يعبدون الشمس وظهورهم باتجاه الحرم. وفي النهاية رأى النبي المركبة الغريبة التي شاهدها في رؤياه الأولى وهي تطير بعيداً آخذة معها «عظمة» يهوى. مع ذلك فيهوى ليس إلهاً بعيداً تماماً. ففي الأيام التي سبقت دمار أورشليم يصوره حزقيال غاضباً على شعب إسرائيل، في محاولة يائسة للفت انتباههم ولإجبارهم على الاعتراف به. ينبغي أن تلوم إسرائيل نفسها فقط على وقوع الكارثة. لقد بدا يهوى غريباً عدة مرات. فقد شجع الإسرائيليين ـ كما شجع حزقيال ـ على رؤية أن ضربات التاريخ لم تكن اعتباطية عشوائية بل فيها عدالة ومنطق أكثر عمقاً. كان يحاول العثور على معنى في عالم السياسة الدولية الذي لا يرحم.

شعر بعض المنفيين في أثناء جلوسهم قرب أنهار بابل أنهم غير قادرين على ممارسة دينهم خارج أرض الميعاد. فالآلهة الوثنية كانت محلية على الدوام، وبدا لهم أن ترسيم الترانيم إلى يهوى في بلد أجنبي أمر محال: تلذذوا بفكرة رمي أطفال بابل بصخرة تخرج

أدمغتهم من رؤوسهم «طوبى لمن يمسك أطفالك ويضرب بهم الصخرة»(٥٢). بينما لا نعرف شيئاً عن نبي آخر كان يدعو إلى الهدوء، وقد يكون هذا النبي على أهمية كبيرة لأن نبوءاته ومزاميره خالية من أي صراع شخصي مماثل للصراع الذي تحمله سابقوه. لقد سُمي هذا النبي أشعيا الثاني لأن عمله اللاحق قد أضيف إلى نبوءات أشعيا. لابد أن بعض يهود المنفى كانوا يذهبون كي يعبدوا آلهة بابل القديمة، بينما كان البعض مدفوعاً إلى وعي ديني جديد. كان هيكل يهوى قد غدا أنقاضاً، وتم تدمير معابد الأديان القديمة في بيت إيل وحبرون. وفي بابل لم يكن باستطاعتهم المشاركة في الطقوس الدينية التي كانت مركزية في حياتهم الدينية في بلادهم. كان يهوى كل مالديهم. فقام أشعيا الثاني بدفع هذه الفكرة خطوة عندما أعلن أن يهوى هو الله الوحيد. ففي كتابة أشعيا الثاني للتاريخ الإسرائيلي نجد أسطورة الخروج مزينة بالصور التي تذكرنا بانتصار مردوخ على تيامات، البحر البدئي:

> ويبيد الرب لسان بحر مصر ويهز يده على النهر بقوة ريحه ويضربه إلى سبع سواقٍ ويجيز فيها بالأحذية. وتكون سكة لبقية شعبه التي بقيت من آشور كما كان لإسرائيل يوم صعوده من أرض مصر(٥٣).

لقد جعل أشعيا الأول التاريخ إنذاراً إلهياً، وفي كتابه/ العزاء Consolation/ بعد الكارثة جعل أشعيا الثاني التاريخ يولّد أملاً جديداً في المستقبل. فإذا كان يهوى قد أنقذ إسرائيل في الماضي فباستطاعته أن يفعل ذلك ثانية. كان يوجه مسائل التاريخ ونصب عينيه أن جميع الغوييم ليسوا أكثر من قطرة ماء في دلو. فكان يهوى الإله الوحيد الذي يُتكل عليه. تخيل أشعيا الثاني آلهة بابل القديمة ملفوفة على عربات وتدحرج بعيداً في مغيب الشمس(٥٤). فعهدها قد ولى: «ألست أنا يهوى؟» «ليس هناك إله بجانبي»(٥٥).

> «أليس أنا الرب ولا إله آخر غيري. إلهٌ بارٌّ ومخلص. ليس سوايَ التفتوا إليَّ واخلصوا يا جميع أقاصي الأرض لأني أنا الله وليس آخر»(٥٦).

لا يضيع أشعيا الثاني وقتاً في شجب آلهة الغوييم المنتصرين منذ الكارثة. لقد آمن أن يهوى هو الذي قام بالأفعال الأسطورية العظيمة التي أوجدت العالم وليس مردوخ ولا بعل. فهذه هي المرة الأولى التي يصبح فيها الإسرائيليون مهتمين بدور يهوى في عملية الخلق، وربما يعزى ذلك إلى احتكاكهم المتجدد بأساطير بابل الكونية. من الطبيعي ألا يحاولوا البحث عن عزاء في عالم الحاضر القاسي. فإذا كان يهوى قد هزم غيلان العماء في الزمن البدئي بالتالي سيكون خلاصهم أمراً أكثر سهولة. فالتشابه بين أسطورة الخروج

وحكايات الانتصارات الوثنية على العماء المائي في بداية الزمن كان يحرض المنفيين على التطلع بثقة إلى المستقبل في عرض جديد للقوة الإلهية. فيشير هنا مثلاً إلى انتصار بعل على لوثان ـ غول البحر في أسطورة الخلق الكنعانية ـ الذي كان يسمى أيضاً رهاب Rahab والتمساح واللجة:

> استيقظي، استيقظي، اِلبسي قوةً يا زراع الرب. استيقظي كما في أيام القِدَمِ كما في الأدوار القديمة. ألستِ أنتِ القاطعة رَهَبَ الطاعنةَ التّنّين. ألستَ أنتِ هي المُنَشّفة البحر مياه الغمر العظيم الجاعلةَ أعماقِ البحر طريقاً لعبور المَفْدِيِّين(٥٧).

لقد امتص يهوى منافسيه في مخيلة إسرائيل الدينية في نهاية المطاف. لقد فقد إغراء الوثنية بريقه في المنفى، فولد دين اليهودية. كان المتوقع أن تنتهي عبادة يهوى بينما نجدها قد أصبحت السبيل الوحيدة التي مكنت الناس من العثور على أمل في ظروف تبدو مستحيلة.

وهكذا أصبح يهوى الإله الأحد الوحيد. ولم تعد هناك محاولة لتبرير إدعائه فلسفياً. كان الدين الجديد ينجح دائماً لا لأنه كان بالإمكان شرحه عقلانياً بل لأنه كان فعالاً في منع اليأس وبث الأمل. لم يعد اليهود المقتلعون من بلادهم يجدون اللا استمرارية في عبادة يهوى غريبة ومزعجة. إنها كانت تعبيراً عميقاً عن ظرفهم.

مع ذلك لم يكن في صورة الله التي قدمها أشعيا الثاني شيء مريح، لأن يهوى بقي خارج فهم العقل البشري:

> لأن أفكاري ليست أفكاركم ولا طرقكم طرقي يقول الرب. لأنه كما علت السماوات عن الأرض هكذا علت طرقي عن طرقكم وأفكاري عن أفكاركم(٥٨).

كانت حقيقة الله تقع خارج قدرة الكلمات والمفاهيم، ويهوى أيضاً لم يكن يفعل دائماً ما كان يتوقعه شعبه منه. ففي فقرة جريئة فيها حدة ـ خاصة في يومنا هذا ـ يتطلع النبي إلى زمن تصبح فيه مصر وآشور شعب يهوى أيضاً: «مبارك شعبي مصر، وعمل يدي آشور وميراثي إسرائيل»(٥٩). وبذلك أصبح رمزاً للوجود المتعالي الذي جعل تفسيرات الاختيار تافهة وغير كافية.

عندما هزم الملك الفارسي قورش Cyrus الامبراطورية البابلية في عام ٥٣٩ ق.م بدا

وكأن الأنبياء مبرئون. لم يفرض قورش آلهة فارس على رعاياه الجدد، فتعبد في معبد مردوخ عندما دخل بابل منتصراً، وأعاد تماثيل آلهة الشعوب التي هزمها البابليون إلى مواطنها الأصلية. وبما أن العالم كان معتاداً على العيش في امبراطوريات دولية شاسعة لذا كان من المحتمل أنه لم تكن لدى قورش حاجة تدعوه إلى فرض أساليب إجلاء السكان القديمة. فوطأة الحكم تصبح أخف إذا ما سمح للرعايا بعبادة آلهتهم في مناطقهم الخاصة بهم. فقد شجع على أعادة بناء المعابد القديمة في امبراطوريته، مكرراً زعمه بأن آلهتهم هي التي كلفته بالإطلاع بهذه المهمة. كان مثالاً للتسامح وسعة الرؤية حيال بعض أشكال الدين الوثني. لقد أصدر قورش - في عام ٥٣٨ ق.م - أمراً يسمح لليهود بالعودة إلى يهودا، وبناء الهيكل. إلا أن معظمهم اقترعوا على البقاء. ومنذ تلك الفترة فصاعداً لم تعش في أرض الميعاد سوى أقلية من اليهود. تخبرنا التوراة أن نحو /٤٢٣٠٠/ يهودي غادروا بابل وتل أبيب إلى بلادهم. وهناك فرضوا يهوديتهم الجديدة على أخوتهم المرتبكين الذين بقوا.

نستطيع أن نرى السبب الذي استدعى هذا في مؤلفات التراث الكهنوتي (P) التي كتبت بعد المنفى وأدخلت إلى متن أسفار موسى الخمسة. لقد قدم هذا التراث تفسيره الخاص للأحداث التي عرضها J وE، كما أضاف (P) كتابين جديدين هما الأعداد واللاويين. فكما نتوقع فإن لدى (P) ميلاً لتعقيد يهوى، ونظرة تمجيدية له. لم يكن يعتقد أن باستطاعة أي امرىء أن يرى الله فعلاً بالطريقة التي اقترحها J. كان يشارك حزقيال في كثير من آرائه، ولذلك كان يرى أن هناك فارقاً بين الفهم البشري للَّه والحقيقة ذاتها. ففي عرض (P) لقصة موسى على جبل سيناء نرى موسى يتوسل كي يرى يهوى فيجيبه «لا تقدر أن ترى وجهي. لأن الإنسان الذي يراني ويعيش»[٦٠]. وكان على موسى أن يغطي نفسه بعيداً عن التأثير الإلهي في شق صخرة حيث يلمح يهوى مغادراً في مشهد معتم. لقد أدخل (P) فكرة ستصبح ذات أهمية كبيرة في تاريخ الله. يستطيع الرجال والنساء رؤية ما تبقى من نور خلفه الحضور الإلهي، ويسمي هذا «سناء يهوى» مظهر من مظاهر حضوره، وينبغي عدم الخلط بين بقية النور هذه وبين الله ذاته[٦١]. فعندما هبط موسى من الجبل كان وجهه يعكس هذا السنا، فكان يسطع بنور لا يحتمل لدرجة أن الإسرائيليين لم يستطيعوا النظر إليه[٦٢].

لقد كان نور يهوى أحد مظاهر حضوره على الأرض، فهو بذلك (أي P) كان يؤكد على الفارق بين صورة الله المحددة التي رسمها الناس وما بين قدسية الله ذاته. ومن

ثمّ كان هذا توازناً مقابلاً للطبيعة الوثنية في الدين الإسرائيلي. فعندما نظر (P) خلفه إلى قصة الخروج القديمة فإنه لم يتخيل أن يهوى ذاته رافق الإسرائيليين في أثناء التيه: لأن ذلك تجسيد غير لائق. بدلاً من ذلك فإنه يصور نور يهوى مالئاً الخيمة التي اجتمع فيها مع موسى. ومن ثمّ نور يهوى فقط هو الذي حل في الهيكل[٦٣].

كانت المساهمة الشهيرة التي قدمها (P) إلى أسفار موسى الخمسة هي عرضه لقصة الخلق في الفصل الأول من سفر التكوين والمستمدة من الإينوماإيلتش. بدأ (P) بمياه اللجة البدئية (فكلمة Tehom تعني فساد تهامة) التي يخلق منها يهوى السماء والأرض. لم تكن هناك معركة بين الآلهة، أو صراع بين اليم، ولوتان، أو رهاب. فيهوى وحده كان المسؤول عن خلق جميع الأشياء في الوجود. لم يكن هناك فيض أو صدور تدريجي للوجود بل حقق يهوى الاستقرار بفعل لم يتطلب جهداً من إرادته. بالطبع لم يكن (P) يتصور العالم مقدساً لأنه مكون من نفس ماهية يهوى ذاتها. مفهوم «الانفصال» موضوع حاسم في لاهوت (P). لقد صنع يهوى الكون مكاناً مرتباً بفصل الليل عن النهار، والماء عن اليابسة، والنور عن الظلمة. ففي كل مرحلة من الخلق كان يهوى يبارك الخلق ويقدسه ويعلنه «خيّراً». فقصة الخلق هنا ليست مطابقة لقصة الخلق البابلية، وهي ليست فكرة كوميدية لاحقة. والبشر قد لا يشتركون في الطبيعة الإلهية لكنهم قد خلقوا على صورة الله: بالتالي عليهم الاستمرار في مهماته الإبداعية. استغرق الخلق ستة أيام. كما في الإينوماإليتش ـ تلا ذلك استراحة سبتية في اليوم السابع: ففي الرواية البابلية كان هذا اليوم موعداً للاجتماع العظيم «لتحديد الأقدار»، ولمنح الألقاب على مردوخ. أما في رواية (P) تمثل وقفة يوم السبت مقابلة رمزية مع العماء البدئي الذي كان سائداً في اليوم الأول. يوحي التكرار واللهجة التعليمية أن قصة الخلق ـ كما صاغها (P) كانت موضوعة كي تنشد في القربان المقدس مثل الإينوماإليتش كي تمجد عمل يهوى، وتنصبه خالقاً وحاكماً لإسرائيل[٦٤].

من الطبيعي أن يحتل الهيكل الجديد أهمية مركزية في يهودية (P) لأن الناس في الشرق الأدنى كانوا يعتبرون المعبد رمزاً مصغراً عن الكون. وكان بناء الهيكل عمل محاكاة إلهية يمكن البشرية المشاركة في مقدرة الآلهة على الإبداع. فخلال فترة النفي كان معظم اليهود يجدون عزاءهم في قصص تابوت العهد القديمة: المعبد النقال الذي نصب الله خيمته فيه، وشارك شعبه تشرده. فعندما وصف (P) بناء المحرم ـ أي خيمة اللقاء في البرية، فقد استمد وصفه من الميثولوجيا القديمة. لم يكن تصميمها المعماري أصيلاً بل نسخة عن النموذج المقدس: يعطي يهوى موسى تعليمات مطولة جداً ومفصلة على جبل

سيناء: «فيصنعون لي مقدساً لأسكن في وسطهم. بحسب جميع ما أنا أريك من مثال المسكن ومثال جميع آنيته هكذا تصنعون»[٦٥]. ليس المقصود أخذ الوصف المطول لهذاالمحرم حرفياً. فما من إسرائيلي تخيل أن أسلافه قد بنوا «تابوتاً من خشب النسط طوله ذراعان ونصف وعرضه ذراع ونصف وارتفاعه ذراع ونصف. وتغشيه بذهب نقي. من داخل ومن خارج تغشيه. وتصنع عليه إكليلاً من ذهب حواليه. وتسبك له أربع حلقات من ذهب وتجعلها على قوائمه الأربع الخ...»[٦٦]، فهذا العرض المطول يذكرنا كثيراً بقصة الخلق التي كتبها (P). فعند انتهاء كل مرحلة من البناء كان موسى يرى العمل بأكمله ويبارك الناس كما فعل يهوى في أيام الخلق الستة. بني المحرم في اليوم الأول من الشهر الأول في السنة، فالمهندس المعماري للهيكل بيزاليل Bezalel تلهمه روح الله التي أشرفت على خلق العالم أيضاً. وكلتا الروايتين تؤكدان على أهمية الراحة في يوم السبت[٦٧]. كان بناء الهيكل أيضاً رمزاً للانسجام الأصلي الذي كان سائداً قبل أن يدمر الجنس البشري العالم. لقد حدد يوم السبت في سفر التثنية كي يعطي كل امرىء يوم راحة ـ والعبيد ضمناً ـ ولكي يستذكر الإسرائيلي الخروج[٦٨]. لقد أعطى (P) السبت معنى جديداً: يصبح عمل محاكاة للّٰه ولإحياء ذكرى خلقه العالم. فعندما كان اليهود يلتزمون براحة السبت إنما كانوا يشاركون في طقس أداه الله وحده فقط: أي كانت رمزية لعيش حياة الله. ففي الوثنية القديمة كان كل عمل بشري محاكاة لأفعال الآلهة. لكن عبادة يهوى قد كشفت عن هوة كبيرة بين العالمين: العالم المقدس والعالم البشري. وهكذا قد لاقى اليهود تشجيعاً على الاقتراب أكثر من يهوى عن طريق الالتزام بتوراة موسى. فقد أورد سفر التثنية قائمة بالشرائع المفروضة التي تشمل الوصايا العشر. فخلال المنفى وبعده تمت صياغة هذه الوصايا في تشريع معقد مكون من /٦١٣/ وصية في سفر تثنية الاشتراع. وتبدو هذه الإرشادات الدقيقة لشخص غير منتم غير هامة، وقد تم تقديمها في لاهوت العهد الجديد في رؤية سلبية جداً. لم يجدها اليهود عبئاً ثقيلاً عليهم، كما يظن المسيحيون، بل وجدوا فيها سبيلاً رمزياً للعيش في حضور الله. كانت الشرائع الحميمية في سفر التثنية مؤشراً على خصوصية مركز إسرائيل[٦٩]. ورآها (P) محاولة في قالب طقسي للإشتراك في قداسة فصل الله، وشافياً من الفصل المؤلم بين الإنسان والله. بالإمكان إضفاء القداسة على الطبيعة إذا ما قلد الإسرائيليون أفعال الله: بفصل الحليب عن اللحم، والنظيف عن الدنس، والسبت عن بقية أيام الأسبوع.

لقد تم إدخال أعمال التراث الكهنوتي في سفر التثنية إلى جانب قصص J و E

وأسفار موسى الخمسة. ويذكرنا هذا أن أي دين بارز إنما يتألف من عدد مستقل من الروحانيات والرؤى. فبعض اليهود يشعرون أنهم مشدودون إلى إله الأسفار الخمسة الذي اختار إسرائيل كي تكون منفصلة بشكل عدواني عن الغوييم. وقد وسّع البعض هذه الأسفار لتشمل الأساطير الميسيانية (المخلص) Messianic التي كانت تتطلع إلى يوم يهوى في نهاية الزمن، عندما يعز إسرائيل ويذل الأمم الأخرى. تشير هذه الروايات إلى رؤية الله ككائن بعيد جداً. وقد حصل اتفاق ضمني على توقف عصر النبوءة بعد المنفى. كان هناك احتكاك بالله أكثر مباشرة: تحقق هذا في الرؤى الرمزية فقط التي تنسب إلى الأشخاص العظام في الماضي الغابر مثل إنوخ Enoch ودانيال.

لقي أحد هؤلاء الأبطال القدامى احتراماً كبيراً في بابل كمثال على الصبر في المعاناة إنه أيوب. فبعد المنفى استخدم أحد الناجين هذه القصة الأسطورية كي يطرح أسئلة أساسية حول طبيعة الله ومسؤوليته عن عذاب البشرية. ففي القصة القديمة كان الله قد امتحن أيوب لأنه احتمل عذاباته فكافأه الله بإعادة ثروته السابقة إليه. في الرواية الجديدة لقصة أيوب قسم المؤلف الأسطورة القديمة نصفين، وجعل أيوب يثور على تصرف الله حياله. يتجرأ أيوب على مساءلة الأوامر الإلهية، ويتورط في جدال فكري عويص. فللمرة الأولى في تاريخ اليهودية الديني التفتت المخيلة الدينية إلى تأمل ذي طبيعة أكثر تجريداً. فقد زعم الأنبياء أن الله سمح بعذاب إسرائيل بسبب ذنوبها، ويوضح مؤلف قصة أيوب أن بعض الإسرائيليين لم يعودوا راضين عن هذه الإجابة التراثية. فقصة أيوب تهاجم هذه النظرة وتكشف عدم كفاءتها الفكرية، وفجأة يتدخل الله كي يقطع عليه تأمله العنيد. يظهر الله لأيوب في رؤيا مشيراً إلى عجائب العالم الذي خلقه: كيف تجرأ مخلوق تافه مثل أيوب على مجادلة الله المتعالي؟ يذعن أيوب. فهذا الحل لن يرضي قارئاً معاصراً يبحث عن إجابة فلسفية أكثر تماسكاً عن مسألة المعاناة. فمؤلف القصة لا ينكر على الإنسان حقه في السؤال، وفي الوقت ذاته يقدم اقتراحاً بأن العقل وحده ليس كفؤاً كي يتناول مسائل معقدة كهذه. يجب أن يفسح التأمل الفكري الطريق إلى كشف مباشر من الله، مثل الكشف الذي تلقاه الأنبياء.

حتى هذه الفترة لم يكن اليهود قد بدأوا بالتفلسف بعد لكنهم وقعوا تحت تأثير العقلانية الإغريقية خلال القرن الرابع ق.م. ففي عام /٣٣٢/ ق.م هزم **الاسكندر المكدوني** داريوس الثالث كسرى فارس وبدأ الإغريق باستعمار آسيا وأفريقيا. لقد أسسوا دول المدينة في صور Tyre وصيدا، وغزه، وعمان، وطرابلس. وهكذا أصبح يهود فلسطين والشتات

محاطين بثقافة هيلينستية، وجدها البعض مزعجة بينما تحمس آخرون حيال المسرح والفلسفة والرياضة والشعر الإغريقي، لذلك تعلموا الإغريقية وتدربوا على الرياضة واتخذوا لأنفسهم أسماء إغريقية، كما حارب بعض اليهود في الجيوش اليونانية كمرتزقة. وترجموا نصوصهم المقدسة إلى اليونانية مقدمين بذلك النسخة المعروفة باسم النسخة **السبعونية**. وبذلك تمكن بعض الإغريق من معرفة إله إسرائيل فقرروا أن يعبدوا يهو او (إياو Iao كما أسموه) إلى جانب عبادتهم لزيوس وديونيسيوس. وتم اجتذاب بعضهم إلى الكنس اليهودية، أو إلى منازل الاجتماعات التي خصصها يهود الشتات مكان العبادة في الهيكل. وهناك كانوا يقرؤون الكتب المقدسة ويصلون ويستمعون إلى المواعظ. فالكنيس لم يكن مشابهاً لأي شيء آخر في بقية العالم الديني القديم. فعدم وجود طقس أو قربان جعله أكثر شبهاً بمدرسة للفلسفة، كان يتوافد إليه كثيرون عند حضور واعظ ديني معروف إلى المدينة، تماماً مثلما كانوا يصطفون كي يصغوا إلى فلاسفتهم. لقد تبنى بعض الإغريق أجزاء مختارة من التوراة، وكانوا ينضمون إلى اليهود في مذاهب توفيقية. فخلال القرن الرابع ق.م. كانت فئة من اليهود والإغريق تماثل يهوى بأحد الآلهة الإغريقية.

بقي معظم اليهود متحفظين، ونشأ توتر بين اليهود والإغريق في المدن الهيلينستية الواقعة في الشرق الأوسط. لم يكن الدين شأناً خاصاً في العالم القديم، لأن الآلهة كان لها أهمية كبيرة للمدينة، فإذا ما أهملت عبادتها فإنها سوف تسحب رعايتها للمدينة. فاليهود الذين قالوا إن هذه الآلهة غير موجودة كانوا يسمون ملحدين وأعداء المجتمع. كانت هذه العداوة قد ترسخت بحلول القرن الثاني ق.م. فقد حدثت ثورة في فلسطين عندما حاول الحاكم السلوقي أنطيوخوس Entiochus Epiphanes جعل أورشليم تتخذ طابعاً هيلينياً، وإدخال عبادة زيوس إلى الهيكل. بدأ اليهود بانتاج أدبهم الخاص بهم، وكان يدافع هذا الأدب عن الحكمة والخوف من يهوى. كان أدب الحكمة لوناً أدبياً متين الأساس في الشرق الأوسط، وقد حاول الخوض في معنى الحياة عن طريق البحث عن أفضل سبيل للعيش وليس عن طريق التفكير الفلسفي: ففي أغلب الأحيان كان براغماتياً جداً. فمؤلف كتاب الأمثال الذي كان يدونه في القرن الثالث ق.م ذهب إلى أبعد من ذلك بقليل، واقترح أن الحكمة كانت الخطة الكاملة التي وضعها الله عندما خلق العالم، فكانت أولى مخلوقاته. وسيكون لهذه الفكرة أهمية كبيرة لدى المسيحيين الأوائل ـ كما سنرى في الفصل الرابع. يصور المؤلف الحكمة بحيث تبدو شخصاً منفصلاً:

«الرب قناني أول طريقه من قبل أعماله منذ القدم. منذ الأزل مسحت

منذ البدء منذ أوائل الأرض. لما رسم أسس الأرض كنت عنده صانعاً وكنت كل يوم لذاته فرحة دائماً قدامه. فرحة في مسكونة أرضه ولذاتي مع بني آدم[٧٠].

فالحكمة لم تكن كائناً مقدساً بل يقال أن الله تحديداً قد خلقها. إنها مماثلة لنور الله الذي وصفه المؤلفون الكهنة، ممثلة بذلك خطة الله التي يستطيع البشر لمحها في الخلق وفي الشؤون البشرية: يصور المؤلف الحكمة جوالة في الشوارع، منادية الناس كي يخشوا يهوى. في القرن الثاني ق.م رسم **يسوع بن سيرا** Jesus Ben Sria - يهودي ورع من أورشليم - لوحة مماثلة للحكمة: يجعلها تقف في المجلس الإلهي وتنشد مدائحها: لقد تدفقت من فم المتعالي مثل الكلمة المقدسة التي خلق الله بها العالم: إنها موجودة في كل مكان من الخلق، لكنها اتخذت سكناً أبدياً بين شعب إسرائيل[٧١].

كانت شخصية الحكمة رمزاً لقدرة الله في العالم، مثلها مثل نور يهوى. كان اليهود يطورون مفهوماً يمجّد يهوى بحيث كان من الصعب تخيله متدخلاً مباشرة في شؤون البشر. كانوا يفضلون، مثل (P) أن يميزوا بين الله الذي بوسعنا معرفته ونخبُرَهُ عن الحقيقة الإلهية ذاتها. فعندما نقرأ عن الحكمة الإلهية مغادرة الله لتتجول في العالم بحثاً عن الإنسانية يصعب علينا ألا نتذكر الإلاهات الوثنيات مثل عشتار وعناة وإيزيس اللواتي هبطن من العالم المقدس في مهمة إنقاذية. لقد بلغ أدب الحكمة بعداً لاهوتياً في الاسكندرية في نحو عام /٥٠ق.م/. ففي كتاب /حكمة سليمان/ الذي ألفه أحد يهود الاسكندرية - التي كان فيها تجمع يهودي كبير - نبه اليهود إلى ضرورة مقاومة الثقافة الهيلينستية المغوية، وإلى البقاء مخلصين لتراثهم. فالخوف من يهوى هو مُكوّن الحكمة الحقيقية وليست الفلسفة اليونانية. ألف كتابه باللغة اليونانية، وشخص الحكمة أيضاً (صوفيا)، وزعم أن ليس بالإمكان فصلها عن الله اليهودي:

صوفيا هي نَفَسُ قدرة الله. فيض نقي من نور الله القدير. وبالتالي لا يستطيع شيء غير نقي أن يجد طريقه إليها. إنها انعكاس للنور الأبدي. مرآة صافية لقدرة الله الفعالة، صورة غير خيريته[٧٢].

ستغدو هذه الفقرة هامة جداً عند المسيحيين عندما وصلوا إلى مناقشة مرتبة يسوع. وهكذا فقد رأى المؤلف اليهودي أن الحكمة هي أحد جوانب الله الذي لا سبيل إلى معرفته، والذي كيّف نفسه بما يتوافق مع الفهم البشري. فالحكمة هي الله كما أظهر ذاته للإنسان. فالفهم البشري للّه يتسم بالغموض، وهو مختلف عن حقيقة الله الكاملة.

كان مؤلف /حكمة سليمان/ محقاً في إحساسه بالتوتر القائم بين الفكر اليوناني والدين اليهودي. وقد رأينا أن هناك اختلافاً كبيراً - وربما لا يمكن تسويته - بين مفهوم أرسطو للّه الذي لا يكاد يعرف العالم الذي خلقه، والله في التوراة المنشغل في شؤون البشر بكل حرارة. فالله اليوناني بالإمكان اكتشافه بواسطة العقل البشري بينما جعل الله التوراتي نفسه معروفاً عن طريق الظهور. فهناك هوة تفصل يهوى عن العالم، بينما اعتقد الإغريق أن نعمة العقل جعلت البشر مماثلين لله، وبالتالي باستطاعتهم الوصول إليه بواسطة إمكاناتهم. فكلما كان يقع موحد في غرام الفلسفة اليونانية فإنه كان يحاول تعديل إلهها بما يتناسب مع إلهه. وستكون هذه الفكرة إحدى الموضوعات الرئيسية في قصتنا. أحد الذين قاموا بهذه المحاولة هو الفيلسوف اليهودي الشهير /فيلون الاسكندري/ ٣٠ ق.م - ٤٥ق.م كان فيلون أفلاطونياً، وذا شهرة فريدة كفيلسوف عقلاني. كتب مؤلفاته بلغة يونانية جميلة ويبدو أنه لم يتكلم العبرية، مع ذلك كان يهودياً ورعاً وملتزماً بالوصايا، لم ير تناقضاً بين إلهه وإله الإغريق. وتجدرالإشارة إلى أن إله فيلون يبدو مختلفاً جداً عن يهوى. ويبدو أن فيلون قد أربكته كتب التوراة التاريخية فحاول أن يحولها إلى رموز محكمة. وينبغي أن نشير إلى أن أرسطو قد اعتبر التاريخ غير فلسفي. فإلهه دون صفات بشرية: فالقول إن الله غاضب خطأ تماماً. كل مافي وسعنا معرفته عن الله هو وجوده كحقيقة وحيده. فيلون كيهودي ملتزم عملياً، لم يكن يؤمن أن الله أظهر ذاته لأنبيائه. فكيف كان هذا ممكناً؟

شرح فيلون المسألة بإقامة فارق بين جوهر الله الذي لا سبيل إلى فهمه وبين أفعاله في العالم أي قدراته أو طاقاته. فكان هذا الحل مماثلاً للحل الذي قدمه (P) وكتّاب الحكمة الآخرين. إذ لا سبيل إلى معرفة الله كما هو بذاته. يجعل فيلون الله يخبر موسى «إن فهمي شيء أكبر من الطبيعة البشرية، وأكثر مما تحتويه السماء والكون»[٧٣]. فلكي يكيف الله ذاته بما ينسجم مع عقولنا المحدودة فإن الله يتواصل عبر قدراته التي تبدو مساوية للمثل الأفلاطونية المقدسة (مع أن فيلون ليس متسقاً دائماً في رأيه هذا). إنها أسمى الحقائق التي يستطيع العقل البشري استيعابها، فيراها فيلون فيضاً من الله مثلما رأى أفلاطون وأرسطو الكون في حالة فيض أبدي من العلة الأولى. فقدرتان من هذه القدرات لهما أهمية كبيرة، أسماهما فيلون: قدرة ملكية Kingly تكشف الله في ترتيب الكون، وأخرى هي قدرة على الخلق يكشف الله عن ذاته في النعم التي يسبغها على البشرية. ينبغي ألا نخلط بين هاتين القدرتين من جهة والجوهر الإلهي الذي يبقى مغلفاً بغموض لا سبيل إلى اختراقه من جهة أخرى. تمكننا هاتان القدرتان من لمح حقيقة تقع خارج أي شيء يمكننا تصوره،

يتحدث فيلون أحياناً عن ذات الله محاطة بالقدرة الملكية وقدرة الخلق بحيث تشكل ثالوثاً. فعندما يشرح قصة زيارة يهوى لابراهيم ومعه الملائكة في مامر Mamre يقول إن هذه القصة هي تمثيل رمزي لذات الله ـ هو من يكون ـ مع القدرتين الأسمى.

لو علم J بهذا الفهم لتملكته الدهشة، لأن اليهود وجدوا في فهم فيلون للّه فهماً غير صحيح بينما وجد المسيحيون فيه عوناً لهم، وسنرى أن الإغريق قد بنوا على هذا الفارق بين جوهر الله الذي لا سبيل إلى معرفته والقدرات التي تجعله معروفاً لنا. لقد تخيل فيلون ـ مثلما تخيل كتّاب الحكمة ـ أن الله قد أعد خطة محكمة (اللوغوس) للخلق تقابل مملكة المثل عند أفلاطون، وتجسدت بعدئذ هذه المثل في الكون المادي. نجد فيلون غير متسق ـ يقترح أحياناً أن اللوغوس هو إحدى القدرات، وأحياناً أخرى يبدو وكأنه يعتبره أعلى من القدرات، المثل الأعلى الذي يستطيع البشر بلوغه. فعندما نفكر باللوغوس فإننا لا نشكل معرفة إيجابية عن الله: لأننا نُنْقَلُ خارج مجال العقل المميز إلى فهم حدسي هو أعلى من مجرد طريقة في التفكير وأثمن من أي شيء مكون من فكر صرف[٧٥]. لقد كان نشاطاً مماثلاً لتأمل أفلاطون. شدد فيلون على أننا لن نبلغ الله أبداً كما هو في ذاته: الحقيقة الأسمى التي نستطيع فهمها هي المعرفة النشوية (من نشوة) بأن الله يتعالى تماماً عن إمكانية العقل البشري.

لا يبدو عرضه هذا مدعاة للكآبة لأنه تحدث عن راحة عاطفية بهيجة بالمجهول جلبت له قدرة الإبداع والتحرر. كان يرى الروح ـ كما رآها أفلاطون ـ وكأنها حبيسة عالم المادة الفيزيائي. يجب أن تصعد الروح إلى الله مثواها الحق تاركة خلفها العاطفة والأحاسيس وحتى اللغة، لأن هذه جميعاً تقيدنا بالعالم غير الكامل. وفي النهاية ستبلغ نشوة رفعها فوق أكفان الأنا المملة إلى حقيقة أكبر وأكثر كمالاً. سبق ورأينا أن الله غالباً هو تصور أو ممارسة خيالية مبدعة. لقد فكر الأنبياء في تجربتهم، وشعروا أن بالإمكان عزوها إلى الوجود الذي أسموه الله. ويوضح فيلون أن في التأمل الديني قواسم مشتركة كثيرة مع أشكال الإبداع الأخرى. فقد تحدث عن أوقات تصارع فيها بقوة مع كتبه دون أن يحرز تقدماً، لكنه كان يشعر أحياناً وكأنه قد سيطر الله عليه:

> **لقد أصبحت ممتلأً فجأة، والأفكار تتساقط كالثلج.**
>
> **فتحت تأثير السيطرة الإلهية تملؤني بسعار كهنة سيبيل، فأغدو جاهلاً لكل شيء: للمكان، للناس، للحاضر، لنفسي، لما قيل ولما كتب، لأنني أكون قد بلغت تعبيراً أفكاراً، متعة حياتية، رؤية حادة البصيرة، وضوحاً مميزاً جداً للأشياء، قد تقع تحت البصر كنتيجة لأوضح عرض»[٧٦].**

بالنسبة لليهود من المحال قبول فرضية كهذه التي يقدمها العالم الإغريقي. ففي السنة التي توفي فيها فيلون حدثت مذابح منظمة ضد التجمع اليهودي في الإسكندرية، وانتشرت مخاوف من عصيان يهودي مسلح. وعندما شيد الرومان امبراطوريتهم في شمال أفريقيا والشرق الأوسط في القرن الأول الميلادي أسلموا أنفسهم إلى الثقافة اليونانية، ولم يرثوا العداواة اليونانية لليهود. في أغلب الأحيان كانوا يفضلون اليهود على اليونانيين معتبرين إياهم حلفاء مفيدين في المدن اليونانية التي كانت عامرة بعداء مقيم تجاه روما. لقد أُعطي اليهود حرية دينية تامة، وكان دينهم معروفاً بتراثه الكبير وكان يلقى الاحترام. كانت العلاقات بين اليهود والرومان جيدة عادة، حتى في فلسطين حيث كان السكان لا يتقبلون الحكم الأجنبي بسهولة أقل. كانت اليهودية في مركز قوي جداً في الامبراطورية الرومانية بحلول القرن الأول ق.م. فعشر مواطني الامبراطورية كانوا يهوداً، وبلغت نسبة اليهود في الاسكندرية في زمن فيلون ٤٠٪ من السكان. كان الناس في الامبراطورية الرومانية يبحثون عن حلول دينية جديدة، وكانت أفكار الوحدانية في الجو العام وكان الناس يرون الآلهة المحلية مجرد أشكال لألوهة توجهها. وكان الطابع الأخلاقي العالي في اليهود يشد الرومان. والذين كانوا مترددين حيال الختان والالتزام بالتوراة كاملاً أصبحوا أعضاء شرف في الكنس، وكانوا يعرفون باسم «الخائفين من الله». كانت أعداد هؤلاء في ازدياد، ويقال إن أحد الأباطرة ويدعى فلافيان Flavian قد اعتنق اليهودية مثلما اعتنق **قسطنطين** المسيحية لاحقاً. وقد قاومت جماعة سياسية من اليهود المتعصبين الحكم الروماني في فلسطين. ففي عام ٦٦ ميلادية نظمت عصياناً ضد روما، وتمكنت من إبقاء الجيوش الرومانية في مواقعها طوال أربع سنوات. خشيت السلطات من امتداد العصيان إلى يهود الشتات فاضطرت إلى سحقه دون رحمة. ففي عام /٧٠/ م هزمت جيوش الامبراطور الجديد **فيسباسيان** Vespasian **أورشليم**، و حرقت الهيكل حتى أساساته، وجعلتها مدينة رومانية أسمتها **إليا كابتولانا** Aelia Capitolana ، وسيق اليهود إلى المنفى من جديد.

ففقدان الهيكل الذي كان مصدر إلهام لليهودية الجديدة أصبح مبعث حزن كبير. ويبدو أن يهود فلسطين ـ الذين كانوا محافظين في أغلب الأحيان أكثر من يهود الهيلينيستية في الشتات ـ قد أعدوا أنفسهم لاحتمال الكارثة. فنشأت مذاهب عديدة في الأرض المقدسة، وحلّت نفسها من ارتباطها بهيكل أورشيلم. كانت طائفتا **إسينز** Essens **وكورمان** Qorman تعتقدان أن الهيكل قد أصبح فاسداً ومرتشياً، فانسحب أفرادها كي يعيشوا في تجمعات منفصلة مثل تجمع الطريقة الرهبانية قرب البحر الميت. وكانوا يعتقدون

أنهم كانوا يبنون هيكلاً جديداً لم تصنعه الأيدي، وسيصبح اسم هيكلهم هيكل الروح Spirit، وبدلاً عن القرابين الحيوانية كانوا يطهرون أنفسهم، ويسعون إلى مغفرة الذنوب من خلال طقوس التعميد والوجبات الجماعية: فالله يعيش في أخوة متحابة لا في هيكل حجري.

كان الفريسيون Pharisees هم اليهود الأكثر تقدماً على جميع اليهود في فلسطين، فقد وجدوا أن الحل الذي قدمته Essenes نخبوياً جداً. صور العهد الجديد الفريسيين كقبور مبيضة، ومنافقين سمجين، فأتى هذاالوصف نتيجة للتشوهات التي لحقت بلاهوت القرن الأول الميلادي. كان الفريسيون يهوداً روحانيين متحمسين، وكانوا يعتقدون أن المطلوب من إسرائيل كلها هو أن تكون أمة واحدة مقدسة من الكهنة. فقد يكون الله حاضراً في أحط بيت بالإضافة إلى حضوره في الهيكل. وهكذا فقد عاشوا كطبقة كهنوتية رسمية ملتزمة بقوانين خاصة بالطهارة التي كانت تنطبق على الهيكل فقط في بيوتهم. فكانوا يصرون على تناول وجباتهم في حالة من الطهارة الطقسية لاعتقادهم أن طاولة طعام كل يهودي هي مثل مذبح الله في الهيكل. كما طوروا إحساساً بوجود الله في أدق تفاصيل الحياة اليومية، وبالتالي أصبح باستطاعة اليهود التوجه إلى الله مباشرة دون وساطة طبقة كهنوتية ودون طقس متقن. وكان بإمكانهم التكفير عن ذنوبهم بالمحبة تجاه جارهم، فالمحبة كانت الأكثر أهمية في التوراة، وعندما يتدارس يهوديان التوراة سوياً فإن الله موجود بينهما. فخلال السنوات الأولى من القرن الأول الميلادي نشأت مدرستان منافستان: ترأس الأولى **شماي الأكبر** Shammai the Elder والتي كانت الأقوى والثانية ترأسها الحبر **حليل** Hillel التي غدت الأكثر شهرة من بين الفرق الفريسية. وتروى قصة تسير على النحو التالي: اقترب وثني من **حليل** ذات يوم وأخبره عن رغبته بدخول اليهودية إذا تمكن المعلم من تلاوة التوراة بأكمله وهو واقف على ساق واحدة. فأجابه **حليل** «لا تعامل الآخرين إلا كما تحب أن يعاملوك». «هذه هي التوراة كلها اذهب وتعلمها»[٧٧].

بحلول سنه /٧٠/ الكارثية كان الفريسيون قد أصبحوا الطائفة التي تلقى أكبر تقدير وأهمية من بين اليهودية الفلسطينية. فقد أوضحوا لشعبهم أنهم ليسوا بحاجة إلى هيكل لعبادة الله، وهذا ما توضحه القصة الشهيرة التالي:

> بينما كان الحبر يونان بن زكي يسير خارجاً من أورشليم ذات يوم سار الحبر هوشع خلفه وشاهد الهيكل أنقاضاً. قال هوشع: الويل لنا، فذاك هو المكان الذي تغفر فيه خطايا اسرائيل، لقد أصبح أنقاضاً. فقال له الحبر

يونان: «يا بني لا تحزن. لدينا غفران فعال كهذا. وما هو؟ إنه أفعال الطيبة المحبة، وكما يقال «لأنني أريد المحبة لا القرابين»(٧٨).

ويقال أن بعد فتح أورشليم تم تهريب الحبر يونان إلى خارج المدينة المحترقة داخل تابوت. لقد كان يونان هذا معارضاً للتمرد اليهودي، وأنه كان يعتقد أن اليهود سيعيشون في حالة أفضل دون إقامة دولة خاصة بهم. لم يلبث الرومان أن سمحوا له بتأسيس تجمع فريسي يتمتع بحكم ذاتي في جابرنه Jaberneh غربي أورشليم. كما أنشئت تجمعات مماثلة في فلسطين وبابل اللتين بقيت الروابط بينهما قوية. وقد قدمت هذه التجمعات علماء مثل **تانايم** Tannaim وأبطال كنسيون مثل الحبر يونان، والحبر أكيفا Akiva المتصوف، والحبر **اسماعيل** Ishmael: لقد جمع هؤلاء المشنة Mishnah تنسيق شريعة شفوية جعل الشريعة الموسوية معاصرة. بعد ذلك بدأت مجموعة علماء تعرف باسم **عمورايم** Amoraim بكتابة شرح للمشنة، وأنتجت ثلاثة كتيبات تعرف مجتمعة باسم التلمود. في الحقيقة لقد تم جمع تلمودين: تلمود أورشليم الذي اكتمل جمعه في نحو نهاية القرن الرابع، والتلمود البابلي الذي يعتبر مرجعاً أكثر وثوقية لم يكتمل جمعه حتى نهاية القرن الخامس. واستمرت هذه العملية فكان كل جيل من العلماء يشرح التلمود ويضيف إلى شرحه شرح من سبقه. يميل غير اليهود إلى الاعتقاد بأن الفكر الفقهي غير مترابط. بل كان تأملاً لا نهاية له في عالم الله، وبقدس الأقداس الجديد، وكان كل مستوى من التأويلات يمثل جدران وباحات هيكل جديد مقدس، ويمثل حضور الله بين شعبه.

كان يهوى دائماً إلهاً متعالياً يوجه البشر من علٍ ومن الخارج. فجعله الأحبار حاضراً بين البشر، وفي أدق تفاصيل الحياة. ففقدان الهيكل وتجربة المنفى الجديد جعلا اليهود يشعرون أنهم بحاجة إلى إله بينهم. لم يقدم الأحبار أية معتقدات رسمية عن الله، خبروه حضوراً ملموساً تقريباً بينهم. فقد وصفت روحانيتهم بأنها «صوفية سوية»(٧٩). ففي الفقرات الأولى من التلمود بالإمكان أن يُدْرَكَ الله في الظواهر الفيزيائية الغامضة. فقد تحدث الأحبار عن الروح القدس التي استقرت فوق الخليقة وفوق بناء المحرم جاعلة حضورها محسوساً في رياح تهب أو في نار متأججة. وسمعها آخرون في رنين جرس، أو في صوت رعد. فعلى سبيل المثال كان الحبريونان جالساً ذات يوم يناقش رؤيا حزقيال للمركبة الإلهية عندما نزلت نار من السماء، ووقفت الملائكة قربها: أكد هاتف من السماء أن الحبر كان مكلفاًبمهمة خاصة من الله(٨٠).

كان إحساسهم بحضور الله قوياً جداً لدرجة أنه كان لابد لأية معتقدات موضوعية رسمية من أن تفقد مكانها. لقد قال الأحبار مراراً أن كل إسرائيلي كان واقفاً عند أسفل جبل سيناء قد عرف الله بطريقة مختلفة، وكأنما قد كَيّفَ الله نفسه بما يتوافق مع كل شخص «أي وفقاً لفهمه»[٨١]. فقد صاغ أحد الأحبار هذا الأمر كما يلي: «لا يأتي الله إلى الإنسان ثقيل الوطء بل يأتي بشكل متناسب مع قدرة الإنسان على استقباله له»[٨٢]. كانت هذه الرؤية تعني أن الإنسان لا يمكنه أن يصف الله وكأنه يتبدى لكل شخص بذات الشكل: لقد كانت معرفة ذاتية بشكل أساسي. كل فرد كان يعرف الله بطريقة مختلفة، بشكل يتناسب مع متطلبات طبعه الخاص. لقد عرف كل نبي الله بشكل مختلف لأن شخصية النبي كانت تؤثر على معرفته الله. فكما سنرى لاحقاً طور موحدون آخرون مفهوماً مماثلاً جداً لهذا المفهوم. فحتى يومنا هذا الأفكار الثيولوجية عن الله هي مسائل خاصة في اليهودية ولا تعززها السلطة الدينية.

إن أي معتقد رسمي سوف يحد الغموض الأساسي حول الله. لقد استنتج الأحبار أنه عصي على الفهم. ولم يكن نبي حتى مثل موسى قادراً على النفاذ إلى غموض الله. فبعد بحث مطول اعترف الملك داؤود أن محاولة فهم الله أمر ليس بذي جدوى لأنه بعيد جداً عن قدرة عقل الإنسان على الفهم. لقد حُرّم على اليهود لفظ اسم «الله»، لأن أية محاولة للتعبير عنه ستكون غير كافية: كان اليهود يكتبون اسم الله «يهوى» دون أن يلفظوه أثناء القراءة في التوراة. نستطيع أن نعجب بأفعال الله في الطبيعة - فكما قال الحبرحونا Huna - يعطينا إعجابنا هذا فكرة بسيطة عن الحقيقة الكاملة: «لا يستطيع الإنسان أن يفهم معنى الرعد أو الإعصار، أو العاصفة، أو تراتب الكون، أو طبيعته، فكيف يتباهى إذاً بكونه قادراً على فهم أساليب ملك كل الملوك؟»[٨٤]. فالغاية الكلية من فكرة الله هي أن تشجع إحساساً لدينا بغموض وأعاجيب الحياة، وليس أن نجد حلولاً بارعة لها. وقد حذر الأحبار الإسرائيليين من «تمجيد الله كثيراً في صلواتهم لأنه لابد أن يكون في كلماتهم نقص ما»[٨٥].

كيف كانت العلاقة بين الوجود المتعالي العصي على الفهم مع العالم؟ لقد عبر الأحبار عن إحساسهم هذا في المفارقة التالية: «الله هو مكان العالم، لكن العالم ليس مكانه»[٨٦]. فالله قد أحاط العالم وغلفه، وكأنما لم يكن يعيش فيه كما تعيش المخلوقات. وفي واحدة من أفضل الصور التي كانوا يفضلونها قالوا أن الله ملأ العالم كما تملأ الروح

الجسد: إنها تخبره لكنها تتجاوزه. قالو إن الله كراكب حصان. فبينما يكون الراكب على الحصان معتمداً على الحيوان، لكن الراكب أسمى منه وهو ممسك بعنانه. فهذه مجرد صورة غير كافية حتماً. وكانت هناك صور تخيلته «شيء ما» لا يمكن تعريفه وضخم نعيش ونتحرك فيه، وبيده وجودنا. فعندما تحدثوا عن حضور الله على الأرض كانوا حذرين جداً كحذر الكتاب التوراتيين في تمييزهم آثار الله التي يسمح لنا برؤيتها من السر الإلهي الأعظم الذي لا سبيل إلى الوصول إليه. لقد أحبوا الصور السنية ليهوى وللروح القدس التي كانت تذكر دائماً بالله الذي نخبره، وهي ليست مماثلة للذات الإلهية.

إحدى المترادفات المفضلة لكلمة الله كانت كلمة الشيكنة Shekinah (أي حضور الله على الأرض) والمشتقة من الكلمة العبرية Shakan «أي يعيش مع أو يعيش في خيمة أحد ما». صورة الله بعد هدم الهيكل ـ الذي رافق الإسرائيليين في التيه كانت توحي بأن من الممكن الوصول إليه: فقال بعضهم إن الله الذي عاش مع شعبه على الأرض كان ما يزال يعيش على قمة الهيكل على الرغم من أنه أصبح أنقاضاً. وجادل أحبار آخرون في أن دمار الهيكل قد حرر الله من أورشليم، لكنه من ساكني بقية العالم[٨٧]. الشيكنة «مثل النور الإلهي أو الروح القدس»، لم يتصوروه وجوداً إلهياً منفصلاً بل حضوراً للّه على الأرض. لقد نظر الأحبار إلى الخلف، إلى تاريخ شعبهم فرأوا أنه قد رافقهم دائماً:

تعال وشاهد كم أن الإسرائيليين محبوبون أمام الله
فحيثما ذهبوا كان يتبعهم الله.
فكما يقال «هل كشفت عن نفسي إلى بيت أبيكم عندما كانوا في مصر؟»
كان الشيكنة معهم في بابل. «إكراماً لكم أُرْسِلتُ إلى بابل».
وعندما يتم خلاص إسرائيل في المستقبل سيكون الشيكنة معهم.
«الرب إلهكم سوف يفك أسركم» أي أن الله سوف يعود مع أسْرِكُم[٨٨].

كانت الرابطة بين إسرائيل وربها قوية جداً، فعندما خلصهم في الماضي كان الإسرائيليون يقولون للّه « إنك قد خلصت نفسك»[٨٩]. كان الأحبار بطريقتهم المميزة يطورون ذلك الإحساس بالله حسبما تعرفه الذات، وقد سمى الهندوس هذا الإحساس أتمان Atman .

ساعدت «الشيكنة» المنفيين على تنمية إحساس بحضور الله حيثما كانوا. فتحدث الأحبار عن الشيكنة متنقلاً من كنيس إلى آخر في الشتات. وقال آخرون إنه كان يقف

عند باب الكنيس مباركاً كل خطوة يخطوها يهودي وهو في طريقه إلى المكان الذي يتدارسون فيه دينهم، وكان الشيكنة يقف أيضاً عند باب الكنيس عندما كانوا يرتلون الشيما Shema سوياً(٩٠). لقد شجع الأحبار الإسرائيليين على أن يروا أنفسهم «جماعة موحدة، وجسداً واحداً وروحاً واحدة»(٩١). وهكذا أصبحت الجماعة هي الهيكل الجديد مدخرة الله الجوهر. فعندما يدخلون الكنس ويرتلون «الشيما» بانسجام تام «بورع وصوت واحد وعقل واحد وإيقاع واحد» فإن الله يكون حاضراً بينهم. لكن الله يكره غياب الانسجام في الجماعة، فيعود إلى السماء حيث تنشد الملائكة ممجدة الله «بصوت واحد، ولحن واحد»(٩٢). فالاتحاد الأعلى بين الله وإسرائيل يتحقق فقط عندما يكتمل الاتحاد السفلي بين إسرائيلي واسرائيلي: لقد أخبرهم الأحبار دائماً أنه عندما تتدارس جماعة من اليهود التوراة فإن «الشيكنة» يكون بينهم(٩٣).

شعر اليهود بقسوة العالم المحيط بهم في المنفى، فساعدهم هذا الإحساس بالحضور على الشعور بأنهم محاطون بإله خيّر. فهم يربطون تمائمهم على أيديهم وجباههم، ويرتدون الملابس الطقسية «ZitZit» ، ويعلقون الوصايا العشر التي تحتوي على كلمات إعلان الإيمان اليهودي فوق أبواب منازلهم. يوصي سفر تثنية الاشتراع اليهود بعدم محاولة شرح هذه الممارسات الغريبة والغامضة. فإذا فعلوا ذلك فإنهم يحدون من جدواها، ويجب أن يسمحوا بأداء الوصايا هذه كي تدفعهم إلى الشعور بالحب الذي يحيطهم الله به، لأن إسرائيل محبوب! فالتوراة تحيط بها الوصايا: «العلب السوداء التي فيها الوصايا توضع على اليد والذراع، والوصايا على الباب و Zit Zit على ملابسهم»(٩٤). كانت هذه الأشياء هدايا مثل المجوهرات التي يقدمها ملك إلى زوجته كي تجعلها تبدو أكثر جمالاً أمام ناظريه. يوضح التلمود أن بعض الناس كانوا يتساءلون فيما إذا كان الله يكترث كثيراً في عالم مظلم كهذا(٩٥): لقد أصبحت روحانية الأحبار حالة معيارية في اليهودية ليس فقط بين الذين هربوا من أورشليم بل بين يهود الشتات، ليس لأنها كانت مبنية على أساس نظري متين، فالكثير من ممارسات الشريعة لم يكن لها معنى منطقي. تم قبول دين الأحبار لأنه كان مفيداً، ولأن رؤيتهم منعت شعبهم من السقوط في لجة اليأس.

اقتصر هذا النوع من الروحانية على الرجال، فالنساء لم يكن مطالبات بذلك، وبالتالي غير مسموح لهن أن يصبحن أحباراً، أو يدرسن التوراة، أو يصلين في الكنيس. أصبح دين الله بطريركياً مثل معظم الأيديولوجيات الأخرى في تلك الفترة. فاقتصر دور المرأة على الحفاظ على الطهارة الطقسية في المنزل. منذ زمن بعيد قدس اليهود الخلق عن

طريق فصل بنوده المتنوعة، وبهذه الروح تمت إحالة النساء إلى عالم منفصل عن عالم الرجال: عليهن مثلاً إبقاء الحليب مفصولاً عن اللحم في مطابخهن. عملياً كان ذلك يعني أنهن كن في مرتبة أدنى من مرتبة الرجال. وعلى الرغم من أن الأحبار قد بشروا بأن النساء مباركات من الله، **نجد أن الرجال قد أُمروا بشكر الله أثناء صلاة الصبح لأنهم خلقوا يهوداً، ولأنه لم يخلقهم عبيداً أو إناثاً**. الزواج واجب مقدس، والحياة الأسرية مقدسة، وقد شدد الأحبار على قداستها في التشريع لدرجة أن البعض قد أساء فهمها في أغلب الأحيان. فعندما حُرّم الاتصال الجنسي أثناء الحيض ليس لأنهن غير نظيفات أو مقرفات، فمدة الامتناع كانت موضوعة بدهياً لمنع الرجل من مبادرة زوجته: بل لأن الرجل قد يصبح متآلفاً مع زوجته، فتصده بالتالي، تقول التوراة أن «عليها أن تقول أنها غير جاهزة جنسياً لمدة سبعة أيام تتلو الحيض. وبذلك ستكون محبوبة لديه كما كانت في يوم زواجها»[٩٦]. قبل الذهاب إلى الكنيس في يوم عيد، أُمِرَ الرجل باستحمام طقسي ليس لأنه غير نظيف بل ليجعل نفسه أكثر قداسة من أجل الشعيرة الإلهية المقدسة. ومن نفس المنظور أُمرتْ المرأة باستحمام طقسي بعد الحيض كي تعد نفسها لقداسة ما يتلو ذلك؛ أي العلاقة الجنسية مع زوجها. ستكون فكرة قداسة الجنس هذه غريبة على المسيحية التي ترى أحياناً الجنس والله متناقضين تبادلياً. في مرحلة لاحقة غالباً ما أعطى اليهود تفسيراً سلبياً لهذه الإرشادات الحبرية، بيد أن الأحبار أنفسهم لم يبشروا بروحانية تنكر الحياة، أو بروحانية زهدية كئيبة.

على العكس من ذلك فقد شددوا على أن على اليهود فرض في الحفاظ على صحتهم وسعادتهم، وصوروا الروح القدس ـ مراراً ـ هاجراً شخصيات توراتية مثل يعقوب أو داؤود أو ايستر عندما كانوا مرضى أو غير سعداء[٩٧]. وكانوا يستشهدون أحياناً بالمزمور /٢٢/ عندما يشعرون أن الروح القدس يغادرهم «إلهي، إلهي، لماذا تخليت عني؟». ويثير هذا سؤالاً هاماً حول صيحة يسوع الغامضة من على الصليب. علّم الأحبار أن الله لم يكن يريد العذاب للرجال والنساء، بل يجب احترام الجسد والعناية به لأنه كان على صورة الله. فتَجَنُّبُ مسرات كالخمر والجنس قد يكون مجلبة الذنب لأن الله خلقها من أجل متعة الرجال، وبالتالي فالله غير موجود في المعاناة والزهد. فعندما كانوا يحرضون شعبهم على طرق عملية «لحيازة» الروح القدس إنما كانوا يطلبون منهم ـ بمعنى ما ـ خلق صورتهم بأنفسهم كما خلقها الله. ليس سهلاً القول أين بدأ عمل الله، وأين ينتهي عمل الإنسان. فقد جعل الأنبياء الله مسموعاً على الأرض بما يتناسب مع رؤاهم له. وهكذا أصبح الأحبار منشغلين بمهمة كانت بشرية وإلهية في آن معاً. فعندما صاغوا تشريعاً جديداً اعتبر

تشريعاً إلهياً بمقدار ما هو تشريعهم هم. فعن طريق الكمية المتزايدة من تعاليم التوراة في العالم إنما كانوا يوسعون من حضور الله في العالم، وجعل حضوره أكثر فاعلية. وغدا الأحبار مُبَجَّلين على أنهم تجسيدات للتوراة، وأكثر شبهاً لله من أي شخص آخر بسبب معرفتهم للشريعة.

لقد ساعد هذا الإحساس بإله ملازم لهم على رؤية أن البشر مقدسين. فقد علّم الحبر **أكيفا** أن الوصية «عليك أن تحب جارك محبتك لنفسك هي المبدأ العظيم في التوراة»[٩٩]. وكان العدوان على كائن بشري يلقى استنكاراً من الله ذاته، لأنه خلقه على صورته. وتجاهُلُ الله كان يعتبر محاولة تجديفية معادلة للإلحاد. فالقتل أكبر الجرائم جميعاً لأنه انتهاك لحرمة: «يعلمنا التوراة أن أي شخص يريق دماً بشرياً كأنه قد نسف الصورة الإلهية»[١٠٠]. وتقديم خدمة لكائن بشري هو محاكاة لعمل الله: إعادة انتاج لرحمة الله وخيريته، لأن جميع البشر قد خلقوا على صورة الله، بالتالي فالجميع متساوون. حتى كبير الأحبار يجب أن يُجْلَدَ إذا آذى أخاه الإنسان، وعمله هذا مساوٍ لإنكار وجود الله[١٠١]. فالله قد خلق **آدم** إنساناً واحداً كي يعلمنا أن من يدمر حياة إنسان سينال عقوبة وكأنه دمر العالم كله، وبالمثل فإنقاذ حياة إنسان مثل إنقاذ العالم كله»[١٠٢]. لم يكن هذا رأياً بارعاً فقط بل مبدأ قانونياً أساسياً: وهو يعني أنه غير مسموح بالتضحية بفرد من أجل الجماعة خلال مذبحة منظمة مثلاً. فإذلال أي إنسان حتى وإن يكن غوييم أو عبداً كان إحدى المحرمات الخطيرة، مساوياً للقتل، وإنكاراً لصورة الله[١٠٣]. كان حق الحرية حاسماً: فمن الصعب أن تجد إشارة واحدة إلى السجن في أدب الأحبار كله لأن الله وحده صاحب الحق في تقييد حرية الإنسان. ونشر فضيحة حول شخص مساوٍ «لإنكار وجود الله»[١٠٤]. ينبغي على اليهود ألا يعتبروا الله أخاً كبيراً يراقب كل حركة من علٍ بل يجب عليهم أن ينموا شعوراً بالله داخل كل كائن بشري، بحيث تصبح معاملاتنا مع الآخرين مظاهر مقدسة.

لا تجد الحيوانات صعوبة في العيش وفق طبيعتها، لكن يبدو أن البشر يجدون صعوبة في أن يصبحوا بشراً كاملين. يبدو أن إله إسرائيل يشجع على وحشية لا إنسانية. لكن يهوى أصبح مع الزمن فكرة تساعد الناس على زرع الرحمة والاحترام تجاه أخوتهم البشر، فكان بذلك سمة مميزة لأديان العصر المحوري، كانت مُثُلُ الأحبار قريبة جداً من الدين الثاني الإلهي الذي كانت جذوره في التراث ذاته.

الفصل الثالث

نور إلى غير اليهود

بدأ دين شافٍ يشق طريقه في شمالي فلسطين في الوقت الذي كان فيه **فيلون** يشرح أفلاطونيته الجديدة في **الاسكندرية**، وحليل Hillel **وشاماي** Shammai كانا يجادلان في أورشليم. لا نعرف عن يسوع سوى النذر اليسر. فالعرض الذي قدمه لنا القديس **مرقس** الذي لم يُدوّنْ إلا نحو سنة /٧٠م/ أي بعد انقضاء نحو أربعين سنة على وفاته، كان أول عرض عن حياته. وبانقضاء هذه الفترة جرى تحميل الحقائق التاريخية بعناصر أسطورية كانت تعبر عن المعنى الذي حمله يسوع إلى أتباعه، أي أكثر مما كان في وسع كاتب سيرة أن يدونه. رأى المسيحيون الأوائل فيه موسى جديد، يشوع جديد، أو المؤسس لإسرائيل جديدة. ومثلما كان بوذا، بدا يسوع أنه كان يحمل بعضاً من أعمق طموحات الكثيرين من معاصريه، وأنه كان يقدم مادة للأحلام التي كانت ملازمة للشعب اليهودي طوال قرون. فأثناء حياته اعتقد يهود كثر في فلسطين أنه كان **المسيح** المنتظر Messiah: لقد دخل أورشليم، واستقبله اليهود على أنه ابن داؤود، وبعد سنوات قليلة قتله الرومان بالصلب المؤلم. فعلى الرغم من فضيحة **المسيح** المنتظر الذي مات كما يموت مجرم عادي إلا أن تلامذته لم يكن بوسعهم أن يصدقوا أن إيمانهم به كان في المكان غير الصحيح. فسرت شائعات تقول أنه نهض من عالم الموتى. وقال بعضهم إن قبره قد وجد خالياً بعد ثلاثة أيام من صلبه. ورآه آخرون في الأحلام، وفي مناسبة واحدة رآه نحو /٥٠٠/ شخص في ليلة واحدة. لقد اعتقد تلامذته أنه سيعود قريباً كي يدشن مملكة الله المنتظرة، وبما أنه لم يكن في هذا الاعتقاد شيء من الهرطقة فقد قبلت هذه الطائفة كطائفة يهودية حقه على يد الحبرجماليل Gamaliel الحفيد الأكبر لحليل Hillel أحد أبرز طائفة التانايم Tannaim. وكان أتباعه يتعبدون في الهيكل كل يوم مثلما كان يفعل اليهود

الملتزمون تماماً. وبعد أن استمدت هذه الطائفة إلهاماً من حياة وموت وبعث يسوع ستغدو ديناً غير يهودي، وسوف يطور تصوره المميز لله.

في فترة موت يسوع حوالي /٣٠م/ كان اليهود موحدين متحمسين، لذلك لم يكن يتوقع أحد أن يكون **المسيح** المنتظر شخصاً إلهياً: بل بكل بساطة بشراً عادياً متميزاً. وقد اقترح بعض الأحبار أن اسمه وهويته كانتا معروفتين لله منذ الأزل. وبذلك المعنى بالإمكان القول إن **المسيح** المنتظر كان مع الله قبل بداية الزمان مثل شخصية الحكمة الإلهية في الأمثال والمجمع الكنسي. توقع اليهود أن يكون **المسيح** المنتظر ـ المُزَيّتْ ـ أحد أحفاد الملك داؤود ـ الملك والقائد الروحي الذي أسس أول مملكة يهودية مستقلة في أورشليم. فالمزامير تسميه أحياناً داؤود أو ميسيا «ابن الله» لكن هذه التسمية كانت مجرد طريقة للتعبير عن قربه من يهوى. فمنذ العودة من بابل لم يكن يتخيل أحد أن يهوى كان له فعلاً ولد على غرار آلهة الغوييم الوثنيين.

يقدم إنجيل مرقس ـ الأكثر وثوقية ـ يسوع رجلاً سوياً تاماً في أسرة فيها أخوة وأخوات. لم تعلن ملائكة عن ولادته، ولم تنتشر على مزوده. ولم يكن متميزاً خلال طفولته أو مراهقته. وعندما بدأ يبشر دهش أبناء بلدته في الناصرة من أن ابن النجار المحلي سيصبح معجزة. يبدأ مرقس قصته بحياة يسوع، ويبدو أنه كان أحد تلامذة **يوحنا** المعمدان الزاهد الجوال: من المحتمل أنه كان أحد أتباع الأديرة الأيسنية Essene. كان **يوحنا** يعتبر أن مؤسسة أورشليم فاسدة لا سبيل إلى إصلاحها، وكان يشجبها في مواعظه. حث الناس على التوبة، وعلى قبول طقس Essene بالتطهير عن طريق التعميد في نهر الأردن. ويقترح لوقا أن يسوع وحنا كانا على علاقة ببعضهما فعلاً. قام يسوع برحلة طويلة من الناصرة إلى يهودا كي يعمده يوحنا. ويخبرنا مرقس «وللوقت هو صاعد من الماء رأى السموات قد انشقت والروح مثل حمامة نازلاً عليه، وكان صوت من السموات. أنت ابني الحبيب الذي به سررت[١]. وفي الحال تعرف **يوحنا** المعمدان على يسوع بأنه **المسيح** المنتظر. الشيء التالي الذي نسمعه عن يسوع هو أنه بدأ يبشر في مدن وقرى الجليل معلناً: «اقترب ملكوت الله»[٢].

هناك تضارب كبير حول الطبيعة الدقيقة لمهمة يسوع. فلم تدون الأناجيل سوى كلمات قلائل من كلماته، فمادة الأناجيل قد تأثرت بالتطورات اللاحقة التي حدثت في الكنائس التي أسست بعد وفاة القديس بطرس، مع ذلك هناك دلائل تشير إلى الطبيعة اليهودية لدعوته أساساً. لقد اتضح أن مجددي الدين كانوا شخصيات دينية مألوفة في

الجليل: كانوا متسولين مثل يسوع، ويعظون، ويداوون المرضى، ويطردون الشياطين. فكان لدى هؤلاء الرجال المقدسين من الجليل عدداً كبيراً من التلاميذ كانوا من النساء، مثلهم في ذلك مثل يسوع. بينما يجادل آخرون في احتمالية أن يسوع كان فريسياً من نفس مدرسة حليل Hillel، وكذلك بولص الذي قال إنه فريسي قبل أن يتحول عن دينه إلى المسيحية، وقيل إنه كان يجلس عند قدمي الحبر جماليل Gamaliel[٣]. بكل تأكيد كانت تعاليم يسوع منسجمة مع معتقدات الفريسيين لكنه كان يعتقد أيضاً أن المحبة والطيبة هما الأكثر أهمية في الوصايا. كان مخلصاً للتوراة ـ مثل الفريسيين ـ، وقيل أنه كان يعظ بالتقيد الشديد بها أكثر مما وعظ به العديد من معاصريه[٤]. وعلّم كذلك رواية حليل/ القاعدة الذهبية The Golden Rule/ عندما كان يدافع عن إمكانية اختصار الشريعة كلها في البديهية القائلة: «عامل الناس كما تحب أن يعاملوك»[٥]. وقد صُوّر عيسى في انجيل متى وهو يلقي خطباً عنيفة، بالأحرى غير مهذبة «ضد الناسخين Scribes و الفريسيين»، معتبراً إياهم منافقين تافهين[٦]. بصرف النظر عن كون هذا تشويهاً للحقائق ونقيضاً صارخاً للمحبة التي يفترض أنها السمة المميزة لرسالته، كذلك فإن الشجب المر للفريسيين غير صحيح بكل تأكيد. فلوقا ـ مثلاً ـ يعطي الفريسيين دوراً جيداً سواء في أنجيله أو في أعمال الرسل. ولو صحّ أن الفريسيين كانوا أعداء ألداء ليسوع وطاردوهُ حتى الموت، لو صح ذلك لكان بولص أنكر خلفيته الفريسية ففي إنجيل متى تعكس النزعة المعادية للسامية التوتر الذي كان موجوداً بين اليهودية والمسيحية خلال الثمانينات. فالأناجيل تصور يسوع مجادلاً الفريسيين لكن نقاشهم كان إما ودياً أو قد يعكس عدم اتفاق مع أعتى مدرسة للسامية Sammai.

بعد وفاة يسوع قرر أتباعه أنه كان إلهياً، ولم يحدث هذا حالاً، كما سنرى لاحقاً، لأن الاعتقاد بأن يسوع هو الله في شكل بشري لم يتخذ صيغته النهائية هذه حتى القرن الرابع الميلادي. كان تطور الاعتقاد المسيحي بالتقمص عملية معقدة تدريجية. يسوع شخصياً لم يزعم أنه كان إلهاً. وقد سُمّي عند تعميده «ابن الله» بصوت هاتف من السماء ـ ومن المحتمل أن هذه التسمية كانت مجرد تأكيد على أنه هو **المسيح** المنتظر الحبيب. لم يكن هناك شيء غير عادي في إعلان كهذا من الأعلى. لقد عرف الأحبار في أغلب الأحيان ما أسموه Abtaol والتي تعني حرفياً «ابنة الصوت»، أي شكل إلهام قد حل محل التجليات النبوية المباشرة[٧]. فقد سمع الحبر **يونان بن زكي** هذا الصوت مؤكداً مهمته عندما نزل عليه الروح القدس وعلى تلامذته في شكل نار. بينما اعتاد يسوع على تسمية نفسه «ابن الإنسان». فقد حدث جدل كبير حول هذا اللقب، لكن يبدو أن العبارة

الآرامية الأساسية Bar nasha قد شددت على ضعف وفناء الحالة البشرية. ويبدو أن يسوع قد خرج عن أسلوبه ليؤكد أنه كائن بشري ضعيف، وأنه سوف يُعذّب ويموت ذات يوم.

تخبرنا الأناجيل أن الله أعطى يسوع قدرات إلهية مكنته ـ مع أنه كان مجرد بشر ـ من القيام بمهمات تشبه أفعال الله: شفاء المرضى، ومغفرة الذنوب. فعندما رأى الناس يسوع مؤدياً عمله رأوا فيه صورة حية تتنفس لشبيه الله. ففي إحدى المناسبات أعلن ثلاثة من تلاميذه أنهم رأوا هذا الشبه أكثر مما رآه الآخرون. لقد حفظت هذه القصة في ثلاثة أناجيل سبعونية، وسيكون لها أهمية كبيرة لأجيال لاحقة من المسيحيين. تخبرنا القصة أن يسوع اصطحب **بولص وجيمس**، **وحنا** إلى قمة جبل عالٍ يعرف باسم جبل توبار Tobar في الجليل. وهناك تغير شكله «وتغيرت هيئته قدامهم، وأضاء وجهه كالشمس، وصارت ثيابه بيضاء كالنور»[٨]. ثم ظهر موسى وإيليا فجأة ـ اللذان يمثلان الشريعة والأنبياء ـ ، وقفا بجانبه، وتحادث الثلاثة سوياً. أغمي على بطرس، فصاح بصوت عالٍ غير مدرك لما قال: أن عليهم أن يبنوا ثلاثة معابد إحياء لذكرى هذه الرؤيا. ثم غطت غيمة بيضاء ـ كالغيمة التي نزلت على جبل سيناء ـ قمة الجبل وأعلنت ابنة الهاتف: «هذا هو ابني الحبيب الذي به سررت. له اسمعوا»[٩]. عندما فسر المسيحيون هذه الرؤيا بعد قرون قرروا أن قدرات الله أشرقت من خلال بشرية يسوع المتحولة الشكل. كما أشاروا إلى أن يسوع لم يدع أبداً أن هذه القدرات الإلهية كانت مقتصرة عليه وحده، وقد أسمى هؤلاء هذه القدرات ديناميات Dynamies مثلما أسماها فيلون. وقد وعد يسوع مراراً أن تلامذته سوف يتمتعون بهذه القدرات إذا ما آمنوا به. فلم يكن يعني أن كلمة الإيمان هي تبنٍ للدين الصحيح بل غرس موقف خضوع داخلي وانفتاح إلى الله. فإذا كان تلامذته منفتحين إلى الله دون تحفظ فإنهم سيكونون قادرين على فعل كل شيء كان بإمكان يسوع أن يفعله. لم يكن يعتقد يسوع ـ ما اعتقده الأحبار ـ أن الروح كان حكراً على نخبة ذات امتياز بل ملكاً لكل البشر من ذوي الإرادة الخيّرة. وتوحي بعض الفقرات أن يسوع اعتقد ـ مثلما اعتقد الأحبار ـ أن الغوييم حتى قد يتلقون الروح أيضاً. فإذا آمن تلامذته فإنهم سيتمكنون من القيام بأشياء أكبر حتى. وبالتالي لن يكون في وسعهم غفران الذنوب، وطرد الشياطين فقط بل رمي جبل في البحر[١٠]. إنهم سيكتشفون أن حيواتهم الفانية الضعيفة قد تحولت بقدرات الله التي كانت موجودة وفعالة في عالم المسيحية المنتظرة.

بعد وفاة يسوع لم يستطع تلامذته التخلي عن إيمانهم بأنه قد قدم بشكل ما ـ صورة عن الله. فقد بدؤوا يصلون له في فترة مبكرة. اعتقد القديس بولص أن قدرات الله يجب

أن تكون في متناول الغوييم، وبدأ يبشر بالإنجيل فيما يعرف الآن باسم تركيا، ومقدونية واليونان. اعتقد أنّ باستطاعة غير اليهود أن يصبحوا أفراداً في إسرائيل الجديدة حتى وإن لم يتقيدوا بشريعة موسى كلها. كان اعتقاده هذا تخطيئاً لجماعة من التلاميذ الذين أرادوا أن يبقوا طائفة يهودية استثنائية، فاختلفوا مع بولص بعد جدالٍ حام. فمعظم الذين تبعوا بولص كانوا إما يهود شتات أو من الخائفين من الله، وهكذا بقيت إسرائيل الجديدة يهودية بعمق.. لم يدعُ بولص يسوع «الله» بل اسماه «ابن الله» بالمعنى اليهودي للعبارة. بالتأكيد لم يكن يعتقد أن يسوع كان تجسيداً للّه ذاته، بل امتلك - بكل بساطة - قدرات الله وروحه اللتين أظهرتا قدرة الله على الأرض، وينبغي ألا نعتبرهما الجوهر الإلهي الذي لا سبيل إلى معرفته. فليس مستغرباً أن نجد دائماً عند المسيحيين الجدد معنى هذين الفارقين بحيث أصبح في النهاية إنساناً أكد على ضعفه وعلى بشريته الفانية وسيغدو إلهاً. الاعتقاد بتجسد (حلولية) الله في يسوع كان دائماً فضحاً لليهود، واعتبره المسلمون لاحقاً تجديفاً. إنه اعتقاد صعب ينطوي على بعض المخاطر، وقد فسره المسيحيون بشكل فج تماماً. مع ذلك كان هذا النوع من الإيمان بالتجسيد موضوعاً مستمراً في تاريخ الدين. فكما سنرى لاحقاً فقد طور اليهود والمسيحيون ثيولوجيات مماثلة خاصة بهم تدعو للذهول.

يمكننا أن نرى الحافز الديني الكامن وراء هذا التقديس المذهل ليسوع بإلقاء نظرة سريعة على بعض التطورات في الهند في الفترة الزمنية ذاتها تقريباً. كان في البوذية والهندوسية ميل كاسح للولاء إلى كائنات ممجدة مثل بوذا أو الآلهة الهندوسية التي كانت تظهر في شكل بشري - فهذا النوع من الولاء الشخصي الذي يعرف باسم بهاكتي Bhakti - كان يعبر عن تعلق بشري متكرر بدين مؤنسن. فكان هذا الميل توجهاً جديداً تماماً، مع ذلك كان متكاملاً - في كلا الدينين - في الدين دون مساومة على الأولويات الأساسية.

بعد موت بوذا في القرن السادس ق.م كان طبيعياً أن يرغب الناس بذكرى منه، مع ذلك شعروا أن تمثالاً لم يكن يليق به، لأنه لم يعد موجوداً في الاستنارة أي معنى عادي. ومع ذلك تطور الحب الشخصي لبوذا، وأصبحت الحاجة إلى تأمل إنسانيته المستنيرة قوية جداً لدرجة أن ظهرت التماثيل الأولى لبوذا في القرن الأول ق.م في قاندهار وفي شمالي غرب الهند، وماتورا على نهر جوما. فالطاقة والإلهام المستمدين من تماثيل كهذه كانتا تمدانهم بأهمية مركزية في الروحانية البوذية، حتى وإن يكن هذا الولاء إلى كائن خارج الذات، فكان هذا الولاء مختلفاً جداً عن الالتزام الداخلي الذي نادى به غاوتاما Gautama. فجميع الأديان تتغير وتتطور، وإذا لم تفعل ذلك فإن الناس سوف يهملونها.

لقد وجدت أغلبية البوذيين الولاء الشخصي ذا قيمة ثمينة جداً، وشعرت أنه كان يذكرها بحقائق أساسية كانت مهددة بخطر الضياع. فعندما بلغ بوذا الاستنارة لأول مرة، يتذكر البوذي أن بوذا قد أُغْرِيَ بأن يحتفظ بها لنفسه، لكن رحمته على البشرية المعذبة أجبرته على قضاء السنوات الأربعين التالية مبشراً بطريقته. فحتى الرهبان البوذيون ـ في القرن الأول الميلادي ـ الذين حبسوا أنفسهم محاولين بلوغ الاستنارة بدوا أنهم قد فقدوا رؤية بوذا هذه. شعر كثيرون أن حياة الرهبنة أكثر من طاقتهم. في نهاية القرن الأول الميلادي ظهر نوع جديد للبطل البوذي هو بود هيساتافا Bod Hisattava الذي كان يقتدي ببوذا مؤجلاً استنارته الخاصة به ومضحياً بنفسه من أجل الناس، وكان مستعداً لاحتمال الولادة الجديدة كي ينقذ أناساً يتألمون. ونرى مُثُل هذا البطل في /مواعظ في كمال الحكمة/ الذي جُمع في نهاية القرن الأول الميلادي:

لا تتمن بلوغ استنارتهم، بل على العكس من ذلك.
لقد مسحوا عالم الوجود المؤلم جداً، ومع ذلك فهم راغبون
بالحصول على الاستنارة المثلى. إنهم لا يرتعشون عند الولادة والموت
لقد انطلقوا من أجل صالح العالم. من أجل سكينة العالم،
من الشفقة على العالم. لقد اتخذوا قرارهم: «سوف نصبح ملجأ العالم،
مكان الرّاحة للعالم، الراحة النهائية للعالم، جُزُرَ العالم، أنوار العالم
أدلاء سبل العالم إلى الخلاص[١١].

كان في هذا النموذج مصدراً لامتناهياً من الجودة، وبإمكانه مساعدة ذوي الروحانية الأقل منهم. فالشخص الذي كان يصلي إلى **بود هيساتافا** كان يولد من جديد في واحدة من جنات الكون البوذي حيث الشروط المفروضة لبلوغ الاستنارة أكثر يسراً.

يشدد النص على عدم تفسير هذه الأفكار حرفياً، إذ لا علاقة لها بالمنطق العادي، ولا بأحداث هذا العالم، بل كانت مجرد رموز لحقيقة محيرة أكثر. وفي القرن الثاني الميلادي استخدم ناغارجونا Nagarjuna الفيلسوف الذي أسس مدرسة الخلاء void school الطريقة القائمة على الجدل والتناقض لإثبات عدم كفاءة اللغة المفهومية العادية. لقد أكد على أن الحقائق المطلقة لا يمكن فهمها إلا حدسياً فقط، عبر خطوات التأمل العقلي. فحتى تعاليم بوذا كانت تقليدية: مُثُلٌ صنعها الإنسان وبالتالي لم تكن منصفة للحقيقة التي حاول أن يعبر عنها. طور البوذيون الذين تبنوا هذه الفلسفة اعتقاداً فحواه، كل شيء نعرفه هو مجرد وهم: في الغرب نسمي هؤلاء مثاليين. فالمطلق

الذي هو الجوهر الداخلي لجميع الأشياء هو خالٍ (فراغ)، لاشيء، لا وجود له بالمعنى العادي. فكان من الطبيعي مماثلة الفراغ هذا بالاستنارة. فبوذياً مثل غاوتاما بلغ الاستنارة أصبح منطقياً ـ استنارة وكان مماثلاً للمطلق. وكل من كان يسعى إلى الاستنارة كا يسعى أيضاً إلى المساواة مع بوذا.

ليس عسيراً أن نرى أن هذا الولاء **البهاكيتي** لبوذا والبوهستافا كان مماثلاً للولاء المسيحي ليسوع. فقد جعل هذا الولاء الإيمان في متناول أناس أكثر، بالأحرى أكثر مما تمنى بولص أن يجعل اليهودية في متناول الغوييم. كان هناك تدفق مماثل **للبهاكيتي** في الهندوسية في الوقت ذاته، كان يركز على شخصيتي **فيشنو وشيفا** وهما الأكثر أهمية من بين الآلهة الفيدية. وهكذا فقد أثبت الولاء الشعبي من جديد، أنه أقوى من الراحة الفلسفية في الأبانيشادز. فكانت النتيجة أن طور الهندوس **ثالوثاً: براهمن، شيفا، فيشنو.** هؤلاء ثلاثة رموز أو وجوه لحقيقة واحدة لا سبيل إلى فهمها.

سيكون أكثر نفعاً ـ أحياناً ـ تأمل سر الله تحت وجه شيفا الإله المتناقض: إله الخير والشر، الخصب والزهد، الخالق والمدمر. ففي الأسطورة المعروفة باسم يوغي Yogi كان شيفا عظيماً كذلك، ولذلك كان يلهم عابديه، تجاوز المفاهيم الشخصية للألوهة عن طريق التأمل. بينما كان فيشنو ـ عادة ـ أكثر لطفاً ومرحاً، يحب أن يظهر نفسه إلى البشر في تجسيدات متنوعة. إحدى تجسيداته الأكثر شهرة هي شخصية **كريشنا** الذي ولد في أسرة نبيلة، لكنه ترعرع كراعي بقر. لقد أحبت النزعة الأسطورية الشعبية قصص مداعباته للراعيات، صورت هذه القصص الله كعاشق للروح، مع ذلك فظهور فيشنو للأمير **أرجونا** Arjuna في **باهافاد جيتا** Bhavavad - Gita كان تجربة مرعبة:

> **أنا أرى الآلهة في جسدك أيها الإله، وحشوداً من مخلوقات متنوعة:**
> **براهمن الخالق الكوني على عرش من النيلوفر**
> **وجميع الرائين والأفاعي السماوية**(١٢).

كل شيء موجود بشكل ما في جسد **كريشنا**: «ليس له بداية أو نهاية، يملأ الفضاء، ويشمل كل إله ممكن: آلهة العاصفة المولولة، آلهة الشمس، آلهة النور، وآلهة الطقس الديني»(١٣). إنه أيضاً «روح إنسان لا تتعب»، وجوهر الإنسانية(١٤). تندفع جميع الأشياء إلى **كريشنا** مثلما تجري الأنهار إلى البحر، أو كما تطير الفراشات حول لهب متأجج. كل ما كان باستطاعة **أرجونا** فعله وهو يتأمل المنظر المليء بالرهبة هو أن يهتز ويرتعش بعد أن فقد كل قدرته على الاحتمال.

لقد لبى تطور **البهاكتي** حاجة شعبية ذات جذور عميقة: إيجاد نوع من علاقة شخصية مع المطلق فبعد إرساء براهمن كمتعالٍ تماماً أصبح هناك خطر أنه قد يصبح أكثر ندرة، وبالتالي يتلاشى من الوعي البشري مثله مثل إله السماء القديم. ويبدو أن نشوء المثل الأعلى في **بودهيستافا** في **البوذية وأفاتار** Avatars **فيشنو** يمثل مرحلة أخرى في التطور الديني عندما يصر الناس أن المطلق لا يمكن أن يكون أقل من بشر. تنكر هذه المعتقدات والأساطير الرمزية أن بالإمكان التعبير عن المطلق من خلال ظهور واحد فقط. وبالتالي كان هناك عدة بوذات، وبوهيستافات، وفيشنوات، أي شخصية واحدة ذات تمظهرات متنوعة. كما تعبر هذه الأساطير أيضاً عن مثل أعلى للبشرية: إنها تبين البشر مستنيرين أو متحدين (من الفعل تحدّى) كما أريد لهم أن يكونوا.

كان هناك ظمأ مماثل للحلول الإلهي في اليهودية بحلول القرن الأول الميلادي. فكان شخص يسوع تلبية لتلك الحاجة. فالقديس بولص ـ الكاتب المسيحي الأكثر قدماً، والذي أوجد الدين الذي نعرفه الآن باسم المسيحية ـ كان يعتقد أن يسوع قد حل محل التوراة ككشف أساسي للّه ذاته إلى العالم[١٥]. فليس سهلاً أن نعرف بالضبط ماالذي عناه بقوله هذا. كانت رسائل بولص ردوداً مناسباتية على أسئلة محددة، أكثر مما هي عرض مترابط لدين صيغ بوضوح. فبكل تأكيد كان بولص يعتقد أن يسوع هو **المسيح** المنتظر. فكلمة Christ أي **المسيح** كانت الترجمة للكلمة اليهودية ميسيا أي الشخص الممسوح بالزيت. تحدث بولص عن يسوع الإنسان وكأنه كان أكثر من مجرد كائن بشري عادي، وحتى كيهودي لم يعتقد بولص أن يسوع كان الله مجسداً. لقد كان يستخدم العبارة التالية باستمرار: «في المسيح» ليتحدث عن تجربته مع يسوع، المسيحيون يحيون في المسيح، وأنهم قد عُمّدوا في موته، والكنيسة تكوّن جسده بشكل ما[١٦]. فهذه لم تكن الحقيقة التي كان يستخدمها بولص بشكل منطقي. فمثله مثل الكثيرين من اليهود في تبنيه لنظرة معتمة للعقلانية اليونانية التي وصفها أنها «سخافة»[١٧]. لقد كانت تجربة ذاتية وصوفية جعلته يتحدث عن يسوع كنوع من جو عام «نعيش، ونتحرك، ونحقق وجودنا فيه»[١٨]. لقد أصبح يسوع مصدر تجربة بولص الدينية: ولذلك كان يتحدث عنه بأساليب ربما استخدمها معاصروه للحديث عن الله.

عندما تحدث بولص عن الدين الذي سُلّمُ إليه قال: إن يسوع قد تعذب ومات من أجل ذنوبنا»[١٩]. كما بين أن تلاميذ يسوع صُدموا في مرحلة مبكرة جداً بفضيحة موته، وقد فسّر بولص ذلك بأنه كان من أجل خيرنا نحن. وسوف نرى في الفصل التاسع أن

اليهود سوف يجدون تفسيراً مماثلاً للنهاية الفضائحية لمسيح منتظر آخر في القرن السابع عشر. لقد شعر المسيحيون الأوائل أن يسوع كان مايزال حيّاً ـ بطريقة غامضة ـ وأن القدرات التي حازها أصبحت مجسدة فيهم كما وعدهم. ونعرف من رسائل بولص أن المسيحيين الأوائل عرفوا جميع التجارب غير العادية التي كانت تدل على ظهور نوع جديد من البشر: أصبح بعضهم شافين دينيين، وتحدث بعضهم بلغات سماوية، ونقل آخرون ما اعتقدوا أنها نبوءات أوحاها الله لهم. لقد كانت المراسم الكنسية صاخبة، شؤوناً فاتنة مختلفة تماماً عن صلاة المساء في كنيسة أبرشية. فقد بدا أن موت **المسيح** كان مفيداً حقاً بشكل ما، لقد أطلق «نوعاً جديداً من الحياة» و «خلقاً جديداً» وهاتان الفكرتان هما موضوعان ثابتان في رسائل بولص[٢٠].

على أية حال لم يكن هناك نظريات تفصيلية حول الصلب ككفارة لـ«ذنب من الكبائر». وسنرى أن هذه الثيولوجيا لم تنشأ حتى القرن الرابع، وكانت هامة في الغرب فقط. لم يحاول بولص وكذلك كتّاب العهد الجديد القيام بشرح الخلاص الذي عرفوه بشكل محدد ودقيق. مع ذلك كانت فكرة الموت القرباني للمسيح مماثلة للمثل الأعلى في بودهيستافا الذي كان يتطور في الهند في هذا الوقت تماماً. وهكذا أصبح **المسيح** وسيطاً بين البشر والمطلق، مثله في ذلك مثل بود هستافا. والفارق بينهما هو أن **المسيح** كان الوسيط الوحيد، وأن الخلاص الذي أرساه لم يكن إلهاماً ما غير متحقق في المستقبل مثل إلهام البودهستافا بل Fai accompli. أكد بولص على أن تضحية يسوع كانت فريدة. وعلى الرغم من أنه اعتقد أن عذاباته نيابة عن الآخرين كانت مفيدة فإن بولص كان واضحاً: عذاب يسوع وموته كانا في صُرّة مختلفة تماماً[٢١]. فهنا خطر كامن. فالبوذيه و/أفاتار/ Avatars المتناقضة الخيالية تُذكّرا المؤمن أنه لا يمكن التعبير عن الحقيقة النهائية بشكل كافٍ. فالتجسيد الوحيد في المسيحية يعني أن حقيقة الله التي لا تنضب قد ظهرت في كائن بشري واحد، وقد يؤدي إلى نمط وثني غير ناضج.

لقد أكد يسوع أن قدرات الله لم تكن له وحده، وقد طور بولص هذه الرؤية بالقول: إن يسوع كان المثل الأول لنمط جديد من البشر. فهو لم يفعل كل شيء عجزت عن تحقيقه إسرائيل القديمة فقط، بل لقد أصبح **آدم** الجديد، البشرية الجديدة التي كانت تشمل جميع البشر حتى الغوييم، وعليهم المشاركة في ذلك بطريقة ما[٢٢]. لم يكن هذا الاعتقاد مماثلاً للاعتقاد البوذي ـ لأن جميع البوذيين قد أصبحوا واحداً مع المطلق ـ إذ أن المثل الأعلى للبشرية كان قائماً على المشاركة.

في رسالته إلى الكنيسة في فيليبي Philippi يستشهد بولص بما يمكن اعتباره عموماً ترنيمة مسيحية قديمة جداً تثير بعض القضايا الهامة. يخبر مؤمنيه أن عليهم أن يتمثلوا موقف التضحية بالنفس كما تمثله يسوع:

«فليكن فيكم هذا الفكر الذي في المسيح الذي إذا كان في صورة الله لم يحسب خلسة أن يكون معادلاً لله. لكنه أخلى نفسه آخذاً صورة عبد صائراً في شبه الناس. وإذ وُجِدَ في الهيئة كإنسان وضع نفسه وأطاع حتى الموت موت الصليب. لذلك رفعه الله أيضاً، وأعطاه اسماً فوق كل اسم. لكي تجثوَ باسم يسوعَ كلُّ رُكْبَةٍ ممن في السماء ومن على الأرض ومن تحت الأرض. ويعترف كل لسان أن يسوع المسيح هو رب لمجد الله الآب[٢٣]».

فكما يبدو تعكس هذه الترنيمة إيماناً بين المسيحيين الأوائل بأنه كان ليسوع نوعاً من وجود قبلي مع الله قبل أن يصبح إنساناً في عملية «إفراغ للذات»، فقرر المشاركة في معاناة الشرط الإنساني كما فعل بودهيستافا تماماً. كان بولص يهودياً أيضاً لدرجة جعلته يقبل فكرة وجود **المسيح** كإله ثان بجانب يهوى منذ الأزل. وتوضح الترنيمة كذلك أنه بعد تمجيده مايزال متميزاً عن الله وأقل مرتبة منه، الله الذي يرفعه ويسبغ عليه لقب كيريوس Kyrios فلا يستطيع احتماله بذاته، فأعطي هذا اللقب فقط «إلى مجد الله الآب».

بعد مضي نحو /٤٠ سنة/ قدم كاتب انجيل **يوحنا** (الذي دونه في عام /١٠٠/م. اقتراحاً مماثلاً. فقد وصف في مقدمته الكلمة «اللوغوس» التي كانت «مع الله من البداية» وكانت وسيلة الخلق:

«في البدء كان الكلمة، والكلمة كانت عند الله، وكانت الكلمة الله. هذا كان في البدء عند الله. كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان»[٢٤].

لم يستخدم الكاتب كلمة «اللوغوس» اليونانية بالمعنى نفسه الذي استخدمه فيلون: يبدو أنه كان أكثر انسجاماً مع اليهودية الفلسطينية أكثر مما كان مع اليهودية المهلننة. في الترجمات الآرامية للتوراة المعروفة باسم Targums التي كانت قد جمعت في هذا الوقت فإن كلمة ميرما Merma (أي كلمة) كانت تستخدم لوصف فعل الله في العالم. إنها تؤدي الوظيفة نفسها التي تؤديها كلمات تقنية أخرى مثل glory عظمة، «الروح القدوس، أو الشيكنة التي كانت تؤكد على الفارق بين حضور الله في العالم وبين حقيقة ذات الله

التي لا يمكن فهمها. كانت الكلمة ترمز إلى خطة الله في الخلق الأساسية، مثلها مثل الحكمة الإلهية. فعندما يتحدث بولص ويوحنا عن **المسيح** فإنهما يفعلان ذلك وكأنما كان ذا وجود سابق، ولم يكونا يقترحان أنه كان ذاتاً إلهية ثانية بالمعنى التثليثي اللاحق. قالا إن يسوع قد تعالى على الآني وعن حالات الوجود الفردي. ولأن القدرة والحكمة اللتين كان يقدمهما كانتا فعاليتين مستمدتين من الله، لقد عبّر بشكل ما «عما كان موجوداً هناك منذ البداية»(٢٥).

كانت هذه الأفكار مفهومة في نص يهودي تماماً، على الرغم من أن المسيحيين اللاحقين سوف يفسرونها بشكل مختلف بسبب خلفيتهم اليونانية. ففي أعمال الرسل التي دونت في عام /١٠٠م/ نستطيع أن نرى أن المسيحيين الأول كان مفهومهم عن الله مفهوماً يهودياً تماماً. ففي عيد الحصاد اليهودي عندما كان يجتمع مئات اليهود في، أورشليم من أرجاء الشتات للاحتفال بهبة التوراة على جبل سيناء فإن الروح القدس كان ينزل على رفاق يسوع. لقد سمعوا «كما من هبوب ريح عاصفة.. وظهرت لهم ألسنة منقسمة كأنها من نار»(٢٦). لقد أظهر الروح القدس نفسه لهؤلاء المسيحيين اليهود الأول مثلما ظهر لمعاصريهم التانيم Tanaim. وفي الحال اندفع التلاميذ خارجاً وبدأوا بوعظ حشود من اليهود الذين يخشون الله من «فرتيين، ويهود، وعيلاميين والساكنين ما بين النهرين، واليهودية، وكبدوكية وبنتس، وآسيا، وفريجية، وبمفيلية ومصر، ونواحي ليبية»(٢٧).

ولدهشتهم فقد سمع كل منهم الرسل وهم يعظون بلغة الروح القدس. وعندما نهض بولص كي يخاطبهم قدم هذه الظاهرة على أنها ذروة اليهودية. فالأنبياء قد تنبؤوا باليوم الذي يسكب الله فيه روحه على البشر، حتى النساء والعبيد سيرون رؤى ويحلمون أحلاماً(٢٨). سيدشن هذا اليوم مملكة **المسيح** المنتظر عندما سيعيش الله مع شعبه على الأرض. لم يقل بطرس إن يسوع الناصري كان إلهاً، بل كان «إنساناً أرسله الله لكم بمعجزات وأعاجيب ودلائل قام بها الله من خلاله عندما كان بينكم» وبعد موته الوحشي رفعه الله إلى الحياة وكرمه بمرتبة رفيعة خاصة «بيد الله اليمنى». فقد تنبأ الأنبياء ومنشدو المزامير بهذه الأحداث. وهكذا فإن «بيت إسرائيل كله» كان بوسعه التأكد من «أن يسوع كان **المسيح** المنتظر منذ أمد بعيد»(٢٩). فكما يبدو كانت هذه الكلمة رسالة المسيحيين الأوائل.

في نهاية القرن الرابع كانت المسيحية قد أصبحت قوية خاصة في الأماكن التي

أورد مؤلف اعمال الرسل ذكرها أعلاه. فضربت جذرها في الكنس اليهودية في الشتات، وجذبت عدداً كبيراً من الذين يخشون الله أو المهتدين حديثاً. بدت يهودية بولص التي طالها الإصلاح أنها تخاطب الكثير من مآزقهم. لقد تكلموا أيضاً بألسنة كثيرة مفتقرين إلى صوت موحد وموقف مترابط منسجم. وأصبح الكثيرون من يهود الشتات يعتبرون الهيكل في أورشليم الذي كان مبللاً بدماء الحيوانات مؤسسة بربرية بدائية. تحفظ أعمال الرسل هذه النظرة في قصة ستيفان Stephen - يهودي هيلينستي تحول إلى طائفة يسوع، ورجمه المجلس الحاكم اليهودي حتى الموت بتهمة الزندقة. ففي كلمته المؤثرة الأخيرة قال ستيفان أن الهيكل كان إهانة لطبيعة الله: المتعالي لا يعيش في بيت بنته أيدي البشر[٣٠]. اعتنق بعض يهود الشتات اليهودية التلمودية التي طورها الأحبار بعد تدمير الهيكل، بينما وجد آخرون أن المسيحية كانت تقدم إجابات على بعض تساؤلاتهم حول مكانة التوراة وعالمية اليهودية. كانت المسيحية جذابة للذين يخشون الله بشكل خاص، هؤلاء الذين استطاعوا أن يصبحوا أعضاء كاملي العضوية في إسرائيل الجديدة دون عبء القوانين التي بلغ عددها /٦١٣/ قانوناً.

استمر المسيحيون - خلال القرن الأول - في تفكيرهم حول الله والصلاة له بصفتهم يهوداً، وكانوا يجادلون كالأحبار، وكنائسهم مماثلة لكنس اليهودية. وحدثت مشادات عنيفة في الثمانينات مع اليهود عندما كانوا يطردون المسيحيين من الكنس بسبب رفضهم التقيد بالتوراة. فقد رأينا أن اليهودية قد جذبت العديد إلى اعتناقها في العقود الأولى من القرن الأول، لكن مركز اليهود تراجع بعد عام /٧٠/ بعد الإشكالات التي حدثت لهم مع الامبراطورية الرومانية مما أدى إلى تحول الذين يخشون الله إلى المسيحية. وقد أدى ذلك إلى جعل اليهود يشكّون بمعتنقي اليهودية الجدد. لقد تحول الذين شدتهم اليهودية إلى المسيحية، ومعظمهم من العبيد والطبقات الدنيا. ولم تحن نهاية القرن الثاني حتى أصبح الوثنيون ذوو الثقافة العالية المستوى مسيحيين، وكانوا قادرين على شرح الدين الجديد إلى عالم وثني يشكل الشك سمة له.

اعتبرت المسيحية في الامبراطورية الرومانية فرعاً من اليهودية وعندما أوضح المسيحيون أنهم ما عادوا أعضاء في الكنس فقد عوملوا باحتقار على أنهم جماعة من المتعصبين الذين ارتكبونا ذنباً كبيراً لعدم التقوى ولانفصالهم عن الدين الأم. كانت روح الجماعة الرومانية محافظة جداً: كانت تقدّر سلطة رب الأسرة والعادات السلفية. وكان التقدم عبارة عن عودة إلى عصر ذهبي وليس كمسيرة لا خوف منها إلى الأمام في

المستقبل. ولم تكن القطيعة مع الماضي خطوة إبداعية، كما هي الحال في مجتمعنا الذي أرسى التغير دستوراً. فالتجديد كان يعتبر خطراً و مدمراً. كان الرومان تساورهم شكوك كثيرة من الحركات الجماهيرية التي رمت قيود التراث، وكانوا متأهبين لحماية مواطنيهم من حدوث هزة دينية. فروح قلق واضطراب كانت تعم الامبراطورية كلها. لقد جعلت تجربة العيش في امبراطورية دولية ضخمة الآلهة القديمة تبدو صغيرة وغير كافية، بعد أن أصبح الناس عارفين لحضارات كانت غريبة عنهم ومزعجة لهم. أدى ذلك إلى سعي الرومان إلى إحلال روح جديدة. لقد تم استيراد الأديان الشرقية إلى أوروبا، فكان الناس يعبدون آلهة مثل **إيزيس وسيميل** Semele إلى جانب الآلهة القديمة في روما على أنها حارسة للدولة. فخلال القرن الأول قدمت الأديان السرية الخلاص إلى مدخليها، وما كان يبدو معرفة داخلية للعالم الآخر. بيد أن الحماس الجديد لم يشكل تهديداً للاستقرار القديم. فالآلهة الشرقية لم تطلب تحولاً جذرياً، أو إهمالاً للشعائر المألوفة بل كانت، مثل قديسين جدد، تؤمن نظرة جديدة وإحساساً بعالم أكثر إتساعاً. كان باستطاعة الفرد أن ينضم إلى ما شاء من العبادات السرية المتنوعة: شريطة عدم محاولته تعريض الآلهة القديمة إلى الخطر، والحفاظ على مظهر مقبول، وهكذا ساد التسامح تجاه الأديان السرية، وتم امتصاصها إلى داخل النظام القائم.

لم يكن يتوقع أحد أن يكون ذلك تحدياً، أو أن يقدم إجابة على معنى الحياة. فكان الناس يلجؤون إلى الفلسفة بغية الحصول على ذلك النوع من الاستنارة. في أواخر عهد الامبراطورية الرومانية كان الناس يعبدون الآلهة طلباً لعونها إذا ما ألمت بهم كارثة، ولتأمين مباركة إلهية للدولة، ولكي يكون لديهم إحساسٌ شافٍ باستمرارية الماضي. وهكذا كان الدين مسألة عبادة وطقس أكثر مما كان مسألة أفكار، وقائماً على العاطفة أكثر مما كان مبنياً على إيديولوجيا أو نظرية تبناها الناس عن وعي. فهذا الموقف لا يبدو غير مألوف في يومنا هذا فكثيرون من الذين يحضرون مراسم دينية في مجتمعنا ليسوا مهتمين باللاهوت، فهم لا يرون شيئاً غريباً، ويكرهون فكرة التغيير، فهم يجدون أن الطقوس القديمة تزودهم برابطة مع التراث، وتعطيهم إحساساً بالأمان. إنهم لا يتوقعون أفكاراً زاهية من الموعظة، وتزعجهم التغيرات في الطقوس. فبالطريقة ذاتها فإن وثنيون كثر - في أواخر العصر الروماني - كرسوا عبادة آلهة الأسلاف مثلما فعلت الأجيال التي كانت قبلهم. فالطقوس القديمة كانت تعطيهم إحساساً بالهوية، وكانوا يحتفلون بالتقاليد المحلية التي بدت أنها تأكيد بأن الأشياء ستستمر على ما كانت عليه، بدت الحضارة إنجازاً هشاً، وينبغي ألا تهدد الآلهة الحارسة الساخطة بل أن تؤمن بقاء إنجازات الحضارة. فلو بدأت عبادة

جديدة بإلغاء دين الآباء لشعروا أن تهديداً ما غامضاً يحيط بهم. وهكذا كان للمسيحية الأسوأ من بين عالمين. فمن ناحية كانت تفتقر إلى التقدير القديم الذي حظيت به اليهودية، ومن ناحية ثانية خلوها من الطقوس الوثنية الجذابة التي كان باستطاعة كل فرد رؤيتها وتذوقها. فالمسيحية كانت تهديداً كامناً لأنها كانت تشدد على وجود إله واحد، ورفضها لجميع الآلهة الأخرى على أنها أوهام. فقد بدت المسيحية لكاتب السِيَر الروماني **جايوس سوتونيوس** Gaius Suetonius (٧٠- ١٦٠) حركة شاذة ولا عقلانية Superstitio nova Proua. ومنعت لأنها كانت جديدة[٣١].

وهكذا تطلع الوثنيون المثقفون إلى الفلسفة لا إلى الدين من أجل الاستنارة. وبالتالي اعتبروا فلاسفة القديم مثل أفلاطون وفيثاغورث وإبيكيت قديسين وأنجماً لهم، بل واعتبروهم «أبناء الله» حتى اعتبروا أفلاطون مثلاً «ابن أبولو». لقد أبدى الفلاسفة تقديراً بارداً للدين، لكنهم رأوه مختلفاً أساساً عما كانوا يفعلونه. إنهم لم يكونوا أكاديميين مجففين في بروج عاجية بل رجالاً تقع على عاتقهم مهمة، قلقين على إنقاذ أرواح معاصريهم عن طريق جذبهم إلى مبادىء مدارسهم. فسقراط وأفلاطون كانا متدينين في فلسفتيهما، فوجدا أن دراستهما العلمية والميتافيزيقية قد ألهمتهما برؤية عظمة الكون. فقد اتجه الناس الأذكياء إليهما ـ بحلول القرن الأول، من أجل الحصول على تفسير لمعنى الحياة، وسعياً وراء إيديولوجيا ملهمة، ودافع أخلاقي. لقد بدت المسيحية لهم عقيدة بربرية، وبدا الله المسيحي إلهاً ضاراً أو بدائياً يتدخل بأسلوب لا عقلاني في شؤون البشر. ليس فيه شيء مشترك مع إله الفلاسفة الذي لا يعتريه التغير، والنائي، مثل إله أرسطو. فهناك شيء واحد يوحي أن رجالاً من منزلة أفلاطون أو الاسكندر الكبير كانا ابنين لأحد الآلهة، لكن موت يهودي ميتة مذلة في زاوية مجهولة من الامبراطورية الرومانية كان مسألة أخرى تماماً.

كانت الأفلاطونية المحدثة واحدة من أكثر الفلسفات شعبيّة في أواخر العصرالروماني. ففي القرنين الأول والثاني الميلاديين لم يكن فلاسفة الأفلاطونية المحدثة يشدهم أفلاطون المفكر الأخلاقي والسياسي بل أفلاطون المتصوف. فتعاليمه كانت تساعد الفيلسوف على تحقيق ذاته الحقة عن طريق تحرير روحه من سجن الجسد، وبتمكينه من الصعود إلى العالم المقدس. لقد كان منهجاً نبيلاً استخدم علم الكونيات كصورة للاستمرارية والانسجام. فالأحد One كان موجوداً في تأمل هادىء لذاته خارج تخريب الزمن والتغير، في ذروة سلسلة الوجود العظيمة، كل الوجود مستمد من الواحد كنتيجة

ضرورية لوجوده النقي: فالأشكال الأبدية فاضت عن الواحد، وبدورها أحيت الشمس والنجوم والقمر كل في فلكه الخاص. وكانت الآلهة تعتبر كوزراء ملائكة عند الواحد تنقل التأثير الإلهي إلى عالم البشر الأرضي. لم تكن الأفلاطونية بحاجة إلى حكايات بربرية عن إله قرر فجأة خلق العالم، أو إله تجاهل التسلسل الراسخ ليتصل مباشرة بجماعة صغيرة من الكائنات البشرية. وكذلك لم يكن الإله بحاجة إلى خلاص استعراضي من خلال مسيح مصلوب. فبما أنه كان مثيلاً للّه الذي أمد الأشياء بالحياة كان باستطاعة الفيلسوف الصعود إلى العالم الإلهي بطريقة عقلانية مرتبة، اعتماداً على جهوده الخاصة.

كيف كان باستطاعة المسيحيين شرح دينهم إلى العالم الوثني؟ لم تكن المسيحية تبدو ديناً ولا فلسفة بالمعنى الروماني. زد على ذلك لا بد أن المسيحيين قد وجدوا تعداد معتقداتهم أمراً مربكاً، وربما كانوا غير عارفين كيف يطوروا نظاماً فكرياً مميزاً، وبذلك كانوا مثل جيرانهم الوثنيين. لم يكن في دينهم اتساق ثيولوجي، لكن كان بالإمكان وصفه على أنه التزام جيد التأسيس. فعندما كانوا يذكرون معتقداتهم لم يكونوا يوافقون على مجموعة من الاقتراحات: فكلمة Coredere مثلاً يبدو أنها مشتقة من كلمة Cordere أي «أن يعطي المرء قلبه». فعندما كانوا يلفظونها فإن معناها يتضمن موقفاً عاطفياً أكثر مما يتضمن موقفاً فكرياً. وهكذا شرح الأسقف ثيودور موبسوستيا Theodor Mopsuestia لرعاياه في صقلية (٣٩٢- ٤٢٨):

عندما تقول إنني أقيد نفسي أمام الله، فإنك تعني أنك ستبقى ثابتاً في موقفك معه.

إنك لن تفصل نفسك أبداً عنه، وإنك سوف تعتقد أنه أسمى من أي شيء آخر.

أن تكون معه، وأن تعيش معه، وأن تسلك بشكل منسجم مع أوامره[٣٢].

ستدعو الحاجة المسيحيين إلى تقديم عرض نظري لدينهم، ويطورون ميلاً نحو الجدل اللاهوتي الذي سيغدو فريداً في تاريخ الدين العالمي. فقد رأينا مثلاً عدم وجود تناقض رسمي في اليهودية، وأن أفكاراً حول الله كانت أساساً مسائل خاصة، ولا بد أن المسيحيين قد شاركوهم في هذا الموقف.

فخلال القرن الثاني حاول بعض الوثنيين الذين اعتنقوا المسيحية الوصول إلى جيرانهم غير المصدقين بدينهم كي يبينوا لهم أن دينهم لم يكن قطيعة مدمرة مع التراث. أحد هؤلاء المدافعين الأوائل هو **جوستين سيزاريا** Justin Caesarea (١٠٠- ١٦٥) الذي مات شهيد الدين. نستطيع أن نرى قلق تلك الفترة الروحي في بحثه الدؤوب عن معنى.

لم يكن مفكراً بارزاً أو عميقاً. فقبل اعتناقه المسيحية جلس عند قدمي فيلسوف رواقي وفيثاغورثي، لكنه أخفق في فهم ما كانت تتضمنه نظمهم؛ لأنه كان يفتقر إلى الذكاء والطبع الملائمين للفلسفة. وعلى ما يبدو كان بحاجة إلى ما هو أكثر من العبادة والطقس في الدين فوجد الحل في المسيحية ففي كتابيه بعنوان /دفاع/ ١٥٠م و١٥٥م. قال إن المسيحيين كانوا يتبعون أفلاطون الذي قال بوجود إله واحد. وأن الفلاسفة اليونانيين والأنبياء اليهود قد تنبؤوا جميعاً بمجيء المسيح، فكان لعرضه هذا تأثير على وثنيي عصره بسبب وجود حماسة جديدة تجاه النبوءات. وقال أيضاً إن **المسيح** هو تجسيد اللوغوس أو العقل الإلهي الذي رآه الرواقيون في نظام الكون. فاللوغوس فعال في العالم عبر التاريخ وقد ألهم اليونانيين والعبريين على السواء. بيد أنه لم يشرح معاني هذه الفكرة الجديدة نوعاً ما: كيف كان باستطاعة كائن بشري أن يجسد اللوغوس؟ وهل كان اللوغوس هو نفس الصور التوراتية كالكلمة أو الحكمة؟ وما هي علاقة اللوغوس بالله الواحد؟

مسيحيون آخرون كانوا يطورون ثيولوجيات أكثر جذرية ليس بدافع التأمل بحد ذاته بل لتهدئة قلق عميق. فالغنوصيون خاصة (أي العارفون) تحولوا من الفلسفة إلى المثيولوجيا لشرح المعنى الدقيق الذي استخدموه ليعبروا عن الانفصال عن العالم الإلهي. لكن جهلهم بالله والإلهي سرعان ما واجه أساطيرهم، فكان مصدراً للحزن والخجل. **باسيليدس** Basilides الذي درّس في الاسكندرية من عام ١٣٠ حتى ١٦٠، **وفالنتينوس** Valentinus الذي غادر مصر كي يدرس في روما كان لديهما معلومات ضخمة، وبينا أن الكثيرين من الذين تحولوا إلى المسيحية كانوا يشعرون بالضياع، وأنهم مقتلعون من جذورهم.

بدأ الغنوصيون بحقيقة لا يمكن فهمها إطلاقاً أسموها الربوبية لأنها كانت المصدر للوجود الأعلى الذي نسميه الله. لم يكن هناك شيء يمكننا قوله حياله، لأنه يفر تماماً من فهم عقولنا المحدودة، لقد كانت الربوبية كما شرحها فالنتينوس:

> كامل، ذو وجود قبلي.. مستقر في مرتفعات لا مرئية، ولا اسم لها،
>
> هذا هو ما قبل البداية، وما قبل الآب والابن. لا يمكن احتواؤه، وغير مرئي،
>
> أبدي، ولا يتكاثر، هادىء، في عزلة عميقة طوال عصور لا متناهية.
>
> به كان الفكر، ويسمى أيضاً النور والسكون[٣٣].

لقد فكر الناس بالمطلق دائماً، لكنهم لم يقدموا شرحاً وافياً له. من المحال وصف

الربوبية لأنه ليس خيراً ولا شراً، وليس بالإمكان القول أنه «يوجد». نادى باسيليدس - في البداية بذلك، وأنه لم يكن هناك الله بل الربوبية فقط التي كانت بالتحديد لا شيء، لأنه لم يكن موجوداً بأي معنى يمكننا فهمه(٣٤).

لكن هذه اللاشيئية Nothingness كانت تود أن تجعل نفسها معروفة ولم تكن راضية عن بقائها وحدها في العمق والصمت. ففي أعماق وجودها الذي لا يسبر غوره هناك ثورة داخلية. هذا الوجود الذي تمخض عن سلسلة فيوضات مماثلة للفيوضات التي وصفتها المثيولوجيا الوثنية القديمة. كان الفيض الأول هو «الله» الذي نعرفه ونصلي له، علماً أنه عصي على الفهم وبحاجة إلى إيضاح أكثر. بالتالي بدأت فيوضات جديدة من الله على شكل ثنائيات، كل منها كانت تعبر عن الصفات الإلهية. فالله خارج نطاق الجنس تذكيراً أو تأنيثاً، وكان كل فيض مكون من ذكر وأنثى كما في الإينوماإليتش. وقد رمت هذه الخطة إلى تحييد المعنى الذكري عن التوحيدية التقليدية. وكلما ابتعدت الفيوضات عن مصدرها الإلهي أصبحت أضعف وأكثر وهناً. ثم توقف الفيض بعد انبثاق ثلاثين فيضاً، وكان العالم المقدس باليروما Paleroma كاملاً. لم يقترح الغنوصيون عالماً كونياً خالياً بالكامل، لأن كل امرىء كان يعتقد أن الكون مليء بدهور وشياطين وقوى روحانية. وقد أشار القديس بولص إلى عروش، وهيمنات، وممالك، وقدرات، بينما اعتقد الفلاسفة أن هذه القدرات اللامرئية كانت آلهة قديمة، وجعلوها وسطاء بين الإنسان والواحد.

كان هناك كارثة، هبوط بدئي وصفه الغنوصيون بأساليب شتى. فقال بعضهم إن الحكمة التي كانت الفيض الأخير هبطت من البهاء Grace لأنها أوحت بمعرفة محرمة بالربوبية التي لا يمكن بلوغها. فهبطت من العالم المقدس بسبب افتراضها المغرور فشكل حزنها وضيقها عالم المادة. هامت الحكمة في الأكوان مَنْفِيَة ضائعة يملؤها حنين العودة إلى مصدرها الإلهي. عبّر هذا الدمج للأفكار الشرقية والوثنية عن الإحساس الغنوصي العميق بأن عالمنا كان بإحدى معانيه شكلاً منحرفاً عن العالم السماوي، مولود من الجهل وخارج المكان المناسب. وقال غنوصيون آخرون أن الله لم يخلق العالم المادي لأنه لا يمكن أن يكون مهتماً بالمادة الحقيرة. فكان هذا العالم المادي من صنع أحد الإيونات Aeons التي أسموها الخالق أو Demiourgos. لقد أصبح غيوراً من الله وكان يطمح لأن يكون مركز العالم المقدس، وبالتالي هبط، وخلق العالم في إحدى نوبات التحدي. لقد شرح **فالنتينوس** ذلك: «خلق العالم دون معرفة، شُكل الإنسان في جهل للإنسان، وجلب الأرض إلى النور

دون فهم للأرض»[٣٥]. لكن اللوغوس الذي هو أحد الإيونات جاء كي يساعد، فهبط إلى الأرض متخذاً نفس المظهر الجسدي ليسوع كي يعلّم البشر طريق العودة إلى الله. بيد أن هذا النوع من المسيحية انقرض بسرعة. لكننا سنرى لاحقاً أن اليهود والمسيحيين والمسلمين سيعودون إلى هذا النمط من المثيولوجيا بعد قرون تالية، أي بعد أن وجدوا أنه كان يعبر عن معرفتهم الدينية بالله بدقة أكثر مما كا يعبر عنه اللاهوت المعتقدي. لم يكن المراد من هذه الأساطير أن تكون وصفاً حرفياً للخلق والخلاص، بل كانت مجرد تعبيرات رمزية عن حقيقة داخلية. لم يكن الله والعالم السماوي حقيقتين خارجيتين بل كان ينبغي اكتشافهما في الداخل:

تخل عن البحث عن الله والخلق والمسائل الأخرى المشابهة.
ابحث عنه بجعل نفسك نقطة البداية. تعرّف من الذي في داخلك،
يجعل كل شيء ملكه ويقول: ربي، عقلي، فكري، روحي، جسدي.
تعلّمْ مصادر الحزن، والسعادة، والحب والكراهية.
تعلّم كيف يحدث الأمر أن يراقب المرء دون إرادة.
ويحب دون رغبة. إن تتحرى هذه الأمور بدقة،
فإنك ستجدها في نفسك[٣٦].

العالم المقدس كان يمثل مخطط الروح. وكان بالإمكان رؤية النور الإلهي عبر هذا العالم المظلم إذا عرف الغنوصي إلى أين ينظر. فأثناء الهبوط الأول ـ هبوط الحكمة أو الإيون ـ سقطت بضع شرارات من العالم المقدس واستقرت في المادة. وباستطاعة الغنوصي أن يجد جذوة مقدسة في روحه فيصبح عارفاً للعنصر الإلهي داخله، والذي سيساعده في إيجاد طريقه إلى موطنه الأول.

لقد أوضح الغنوصيون أن العديد من معتنقي المسيحية الجدد كانوا غير راضين عن المفهوم التقليدي للّه الذي ورثوه عن اليهودية. لم يعرفوا العالم على أنه خير ومن خَلْقِ إله رحيم. فالثنائية والاقتلاع من المكان كانا مميزين لعقيدة **مارسيون** Marcion (١٠٠ - ١٦٥) الذي أسس كنيسته المنافسة في روما، وجذب عدداً كبيراً من الأتباع. قال **يسوع**: «ما من شجرة جيدة تثمر ثمراً ردياً»[٣٧]. فكيف خلق الله الخيّر العالم الذي كان مليئاً بالشر والألم؟ وقد راع الكتاب المقدس اليهودي مارسيون لأنه يصف إلهاً قاسياً فظاً يستأصل أمة بكاملها في حالة انفعالية كي يحقق العدل، فقرر بناء على ذلك أن هذا الإله اليهودي كان من «مشتهي الحرب، وغير ثابت في مواقفه، ومتناقض مع ذاته»[٣٨]. لقد

أوضح يسوع أن إلهاً آخر كان موجوداً ولم يرد ذكره في الكتب اليهودية، كان هذا الإله الثاني «وادعاً، هادئاً، وخيّراً»(٣٩). لقد كان مختلفاً تماماً عن الخالق العادل القاسي للعالم. وبالتالي ينبغي أن نتحول عن العالم الذي ليس في وسعه أن يخبرنا شيئاً عن هذا الإله الرحيم ـ لأنه ليس من صنعه ـ وعلينا أن نهمل العهد القديم أيضاً، وأن نركز على ما جاء في العهد الجديد الذي حفظ روح يسوع. لقد بينت الشعبية التي حظيت بها تعاليم مارسيون أنها كانت تعبيراً عن قلق عام. فعلى ما يبدو كان على وشك أن يؤسس كنيسة منفصلة. لقد وضع اصبعه على شيء هام في التجربة المسيحية. لقد وجدت أجيال من المسيحية صعوبة في إقامة علاقة إيجابية مع العالم المادي، وما يزال هناك عدد كبير من الذين لا يدرون ماذا يفعلون بالإله العبري. لقد أشار اللاهوتي **تيرتوليان** Tertullion (١٦٠ ـ ٢٢٠) ـ من شمالي إفريقيا ـ إلى أن إله مارسيون الخير كانت فيه سمات مشتركة مع إله الفلسفة الإغريقية أكثر من سماته المشتركة مع إله الإنجيل. كان هذا الإله الهادىء الذي لا علاقة له بهذا العالم الناقص أقرب بكثير من المحرك الذي لا يُحرك الذي وصفه أرسطو، وهو أكثر قرباً من قرب الإله اليهودي من يسوع المسيح. في حقيقة الأمر وجد الكثيرون في العالم الإغريقي ـ الروماني أن الإله الإنجيلي إله محير مربك غير جدير بالعبادة. ففي عام /١٧٨/ اتهم الفيلسوف الوثني **كلسوس** Celsus المسيحيين بتبني نظرة إقليمية ضيقة عن الله. فوجد زَعْم المسيحيين بأن الله سيتجلى لهم أمراً مرعباً: كان الله موجوداً لجميع البشر، ومع ذلك اجتمع المسيحيون سوياً في جماعة دينية صغيرة دنيئة مؤكدين: «أن الله قد هجر العالم كله، وحركات السماوات، وأهمل الأرض الفسيحة كي يعير اهتمامه لنا وحدنا»(٤٠). فعندما اضطهدت السلطات الرومانية المسيحيين كانت تتهمهم بالإلحاد، لأن مفهومهم عن الله كان يدين روح الجماعة الرومانية، فعن طريق فشل الناس في إعطاء الآلهة التقليدية مكانتها كانوا يخشون أن المسيحيين سيعرضون الدولة للخطر، فيقلبون الاستقرار الهش. وهكذا بدت المسيحية عقيدة بربرية تتجاهل إنجازات الحضارة.

بدأ بعض المثقفين الوثنيين باعتناق المسيحية في نحو نهاية القرن الثاني، وكانوا قادرين على تعديل الإله المتعالي بما يتوافق مع المثال الروماني ـ الإغريقي. أول هؤلاء كان **كلمينت الاسكندري** (١٥٠ ـ ٢١٥) الذي ربما درس الفلسفة في أثينا قبل إيمانه. لم يكن لديه شك بأن يهوى وإله الفلاسفة الإغريق كان واحداً والإله ذاته: فقد أسمى أفلاطون موسى الأتيكي Attic، فلو أن يسوع والقديس بولص علما بهذا اللاهوت لكان أدهشهم. تميز إله **كلمينت** بعدم التأثر، غير قادر على أن يتغير أو يتألم مثله في ذلك مثل إله أفلاطون

وأرسطو. وكان باستطاعة المسيحيين المشاركة في هذه الحياة الإلهية عن طريق الهدوء وعدم قدرتنا على النفاذ إلى الله ذاته. لقد وضح كلمينت قاعدة للحياة مماثلة جداً للقواعد التفصيلية في السلوك التي وضعها الأحبار، عدا قواسمها المشتركة مع المثال الرواقي. ينبغي على المسيحي أن يحاكي وداعة الله في كل جزئية من حياته يجب أن يجلس جلسة صحيحة، وأن يتكلم بهدوء، ويمتنع عن العنف، والقهقهة أثناء الضحك، وأن يتجشأ بلطف. فباتباع هذا التدريب المتقن للهدوء المدروس سيعرف المسيحيون هدوءاً داخلياً شاسعاً، فهو صورة الله منقوشة في وجودهم. ليس هناك هوة فاصلة بين الله والبشر. فإذا التزم المسيحيون بالمثال الإلهي سيجدون أن لهم رفيقاً إلهياً «يشاركنا منازلنا، وجالساً إلى الطاولة معنا، ومشاركنا في كل جهد أخلاقي نقوم به في حياتنا»[٤١].

لقد اعتقد **كلمينت** أيضاً أن يسوع هو الله «الإله الحي الذي عُذّب وعُبِدَ»[٤٢]، فهو الذي «غسل أقدامهم مطوقاً بمنشفة» فكان «إله ورب الكون دون تعالٍ»[٤٣]. فإذا حاكى المسيحيون **المسيح** فإنهم سوف يصبحون مقدسين «إلهيين لا يعتريهم الفساد، ولا يتأثرون. فالمسيح هو اللوغوس الإلهي، الذي أصبح إنساناً، «وبذلك بإمكانك أن تتعلم من **المسيح** كيف تصبح إلهاً»[٤٤]. أما في الغرب فقد علّم أسقف **ليون إيريناوس** Irenaeus (١٣٠-٢٠٠) عقيدة مماثلة، فيسوع كان اللوغوس مجسداً، أي العقل الإلهي. وعندما أصبح إنساناً قدس كل مرحلة من التطور البشري فغدا أنموذجاً للمسيحيين. وينبغي عليهم محاكاته بالطريقة التي يتقمص فيها الممثل الشخصية التي يمثل دورها، وبذلك سوف ينجزون قدرتهم البشرية الكامنة[٤٥]. لقد عدل **كلمينت وإيريناوس** الإله اليهودي بما يتوافق مع مفاهيم كانت سمة مميزة لعصرهما وثقافتهما. مع ذلك فقواسم مفهومهما مع إله الأنبياء الذي كان يتميز أساساً بعواطفه وعدم تأثره قواسم قليلة. وسيغدو مفهوم كلمينت (عدم التأثير Apatheia) ذا أهمية أساسية للمفهوم المسيحي لله. ففي العالم الإغريقي كان الناس تواقين إلى الارتقاء فوق فوضى العاطفة والاستقرارية كي يبلغوا هدوءاً إنسانياً مثالياً، وقد ساد هذا المثال على الرغم من التناقض الملازم له.

لقد ترك لاهوت كلمينت أسئلة حاسمة دون إجابات: كيف يستطيع إنسان إن يصبح اللوغوس أو العلة الإلهية؟ وماذا كان يعني القول أن يسوع كان إلهياً؟ هل كان اللوغوس هو «ابن الله» نفسه؟ وماذا كان يعنيه هذا اللقب اليهودي في العالم الهيليني؟ وكيف تعذب الله الذي لا يتأثر في شخص يسوع؟ كيف كان بوسع المسيحيين الاعتقاد بأنه كان وجوداً إلهياً بينما يصرون في الوقت ذاته على وجود إله واحد فقط؟ لقد أصبح

المسيحيون مدركين لهذه المسائل خلال القرن الثالث. ففي مطلع هذا القرن اقترح **سابيليوس** Sabellius - شخصية وهمية - أن الكلمات الإنجيلية التالية: **الآب، والإبن، والروح** بالإمكان مماثلتها بالأقنعة التي يرتديها الممثلون كي يلعبوا دوراً مسرحياً، ولجعل أصواتهم مسموعة للمشاهدين. وهكذا أصبح «الله الواحد» يعني شخوصاً مختلفين عند التعامل مع العالم. لقد جذب سابيليوس إليه بعض التلاميذ، لكن نظريته هذه لم ترضِ معظم المسيحيين: لأنها كانت تعني أن الله الذي لا يتأثر قد تعذب - بمعنى من المعاني - عندما كان يلعب دور الابن، فوجدوا أن هذه الفكرة لا يمكن قبولها. وعندما اقترح أسقف **انطاكية بولص ساموساتا** Samosata (٢٦٠- ٢٧٢) أن يسوع كان مجرد إنسان استقرت فيه كلمة وحكمة الله كما استقرت في الهيكل من قبل، اعتبر الناس رأيه مناقضاً للعقيدة. وقد أدين لاهوته في **المجمع المسكوني** الذي عقد في إنطاكية عام /٢٦٤/، لكنه تمكن من البقاء على موقفه بدعم من زنوبيا ملكة تدمر. كان واضحاً أن إيجاد طريقة لتعديل القناعة المسيحية بألوهية **المسيح** مع اعتقادهم الراسخ أن الله كان واحداً كان أمراً في غاية الصعوبة.

عندما غادر كليمنت الاسكندرية كي يصبح قساً في خدمة أسقف أورشليم تبوأ مكانه تلميذه الشاب الذكي **أورجين** Origen في المدرسة التعليمية، كان عمره آنذاك عشرين سنة. كان **أورجين** الشاب مقتنعاً متحمساً أن الشهادة كانت هي الطريق إلى السماء. فوالده **ليونيدس** Leonides قد قضى نحبه في الحلبة قبل أربع سنوات، فحاول أورجين اللحاق به. بيد أن والدته أنقذته بإخفاء ملابسه. بدأ أورجين بالاعتقاد أن الحياة المسيحية كانت تعني التوجه ضد هذا العالم، لكنه شجب هذا الموقف لاحقاً، وطور شكلاً من أفلاطونية مسيحية. فبدلاً من رؤية هوة بين الله والعالم لا يمكن تجاوزها، رأى إمكانية عبورها، انما بجسر الشهادة. قام بتطوير لاهوت شدد على استمرارية الله مع العالم. كان عالمه نور روحاني، تفاؤل وبهجة، وباستطاعة المسيحي صعود سلسلة الوجود خطوة خطوة حتى يصل إلى الله، عنصره الطبيعي وموئله.

كان **أورجين** مقتنعاً بالرابطة بين الله والروح لكونه أفلاطونياً: فمعرفة الله كانت أمراً طبيعياً للبشر، وكان بالإمكان استحضارها وإيقاظها عن طريق ممارسات خاصة. فلكي يعدل فلسفته الأفلاطونية بما يتناسب مع الكتب المقدسة السامية طور طريقة رمزية لقراءة الانجيل. وهكذا ينبغي عدم فهم ولادة **المسيح** من عذراء كحدث فعلي بل على أنه ولادة الحكمة الإلهية في الروح. وتبنى كذلك أفكاراً من الغنوصية. فجميع الكائنات في العالم

الروحاني قد تأملت الله الذي لا يوصف الذي كشف نفسه لها في اللوغوس، أي الكلمة والحكمة الإلهيتين. لكنها سئمت من هذا التأمل والهبوط من العالم المقدس في أشياء احتوت هبوطها. أما الآن فقد ضاع كل شيء. فباستطاعة الروح الصعود إلى الله في رحلة مستمرة طويلة تستمر بعد الموت. وسترمي تدريجياً قيود الجسد، لتعلو فوق الجنس كي تصبح روحاً نقية. فعن طريق التأمل تتقدم الروح في معرفة (غنوصية) الله التي ستحولها حتى تغدو مقدسة، كما بشر **أفلاطون**. فالله غامض لا يمكن التعبير عنه بكلمات أو مفاهيم بشرية، لكن الروح لديها المقدرة على معرفة الله كونها تشترك معه في الطبيعة الإلهية. بالنسبة لنا كان تأمل اللوغوس أمراً طبيعياً طالماً أن الكائنات الروحية كانت أساساً كل منها مساوٍ للآخر. فعندما هبطت هذه الكائنات كان العقل المستقبل ليسوع فقط راضياً بالبقاء في العالم المقدس متأملاً كلمة الله، وكانت أرواحنا مساوية لروحه. كان الاعتقاد بألوهة يسوع الإنسان أحد أطواره فقط، وسوف يساعدنا في طريقنا، لكن في النهاية سوف يتسامى عندما نرى الله وجهاً لوجه.

أدانت الكنيسة بعضاً من آراء أورجين بدعوى الهرطقة في القرن التاسع. لم يعتقد **أورجين** ولا **كليمنت أن الله خلق العالم من عدم**، وستصبح هذه الفكرة عقيدة مسيحية لاحقاً. لم تكن رؤية أورجين لألوهية يسوع وخلاص البشرية ملتزمة ـ بكل تأكيد ـ بالتعاليم المسيحية الرسمية لاحقاً. إنه لم يكن يعتقد أن موت **المسيح** كان خلاصاً له، بل آمن أننا صعدنا إلى الله تحت دافعتنا نحن. وهناك نقطة هامة هي أنه بينما كان كليمنت وأورجين يكتبان ويعلمان أفلاطونيتهما المسيحية لم يكن هناك معتقد رسمي. لم يكن هناك أي شخص متأكداً من معرفة إذا كان الله خلق العالم، أو كيف أن كائناً بشرياً كان يعتبر إلهياً. وقد أدت الأحداث العاصفة في القرنين الرابع والخامس إلى تحديد المعتقد الأرثوذكسي بعد صراع مؤلم.

لقد خصى أورجين نفسه، وقال يسوع في الأناجيل أن بعض الناس خصوا أنفسهم من أجل مملكة السماء فطبق أورجين ذلك على نفسه. كان الخصي عمليه شائعة في أواخر الفترة الرومانية لكن أورجين لم يفعل ذلك بسكين، ولا بقرار مستمد من كراهية عصابية للجنس تميز بعض اللاهوتيين الغربيين مثل القديس جيروم Jerome (٣٤٢ـ ٤٢٠). يقترح العلامة بيتر براون Peter Brown أنها ربما كانت محاولة لإيضاح معتقده بوسطية الشرط الإنساني الذي ينبغي على الروح أن تتجاوزه حالاً. وكما يبدو سيتم ترك عوامل ثابتة كالجنس خلفاً في المسار الطويل للإنتقال إلى الطور الإلهي، فمع الله لا وجود لمذكر أو

مؤنث. ففي عصر كان يرخي الفيلسوف فيه لحيته (كدلالة على الحكمة) كان خدًّا أورجين الناعمان وصوته الجهوري منظراً مذهلاً.

درس **أفلوطين** (٢٠٥ - ٢٠٧) على يد أستاذ أورجين في الاسكندرية أمونيوس ساكوز، وتطوع لاحقاً في الجيش الروماني على أمل الذهاب إلى الهند مع الجيش حيث كان متلهفاً للدراسة. لكن لسوء حظه مُنيت الحملة بالفشل فهرب إلى انطاكية، ثم أسس مدرسة للفسفة في روما. هذا كل ما نعرفه عنه، لأنه كان رجلاً كتوماً جداً لم يتحدث أبداً عن نفسه، ولم يحتفل بعيد ميلاده قط. وجد **أفلوطين** المسيحية عقيدة غير مرغوب بها كلياً، مع ذلك أثر على أجيال لاحقة من الموحدين في الأديان الثلاثة، وهذا ما يدعونا الى إعطاء لمحة تفصيلية لرؤيته لله. وصف أحدهم **أفلوطين** بأنه مثل إراقة الماء لأنه قد تمثَّل التيارات الرئيسية التي كانت قبل (٨٠٠ سنة) من التأمل اليوناني، ونقلها في شكل استمر في التأثير على شخصيات بارزةٍ في عصرنا مثل ت. س. إليوت و هنري بيرغسون. لقد أنشأ نظاماً مصمماً لتحقيق فهم للذات مستنداً الى أفكار أفلاطون. إنه لم يكن مهتماً إطلاقاً بإيجاد تفسير علمي للكون، ولا بمحاولة شرح الأصول المادية للحياة. فبدلاً من النظر إلى خارج العالم من أجل تفسير موضوعي، كان يحث تلاميذه على الإنسحاب إلى داخل أنفسهم كي يبدأوا استكشافهم في أعماق النفس.

البشر مدركون أن هناك شيء ما خطأ في شرطهم، ويشعرون باختلاف مع أنفسهم ومع الآخرين داخل طبيعتهم الداخلية التي لا سبيل إلى الوصول إليها وأنهم فقدوا إمكانية التوجه. فالصراع وغياب البساطة هما اللذان يميزان وجودنا. مع ذلك فإننا نسعى باستمرار إلى توحيد الظواهر الكثيرة وإلى تقليلها إلى كل مرتب. فعندما ننظر إلى شخص فإننا لا نرى أعضاء جسده بشكل متفرق بل ننظم آلياً هذه العناصر في كائن بشري متكامل. هذا الدافع للوحدة أمر أساسي في الطريقة التي تعمل بها عقولنا ويجب أن تعكس الطريقة جوهر الأشياء عموماً. فلكي تجد الحقيقة الكامنة في الواقع ينبغي على الروح أن تعيد تشكيل نفسها، وأن تخضع للتطهير والاستغراق في التأمل كما نصحنا أفلاطون. يجب أن تنظر الروح إلى ما هو خلف الكون، خلف العالم المُدرك، وخلف حدود الفكر حتى نرى في قلب الواقع. لن يكون هذا صعوداً إلى خارج أنفسنا بل هبوطاً إلى داخل أعمق الفجوات في عقولنا: أي صعوداً داخلياً إذا أمكن القول.

كانت الحقيقة النهائية وحدة بدئية أسماها **أفلوطين** الـ (واحد One) وتدين جميع

الأشياء في وجودها إلى هذه الحقيقة الفعالة، لأن الـ (واحد) هنا هو البساطة ذاتها وليس بالإمكان قول شيء عنها: صفاتها ليست مختلفة عن جوهرها مما يجعل الوصف العادي غير ممكن. لقد كانت وحسب، وبالتالي فالـ (واحد) اسم لها. وإذا كان لا بد من التفكير بالـ (واحد) إيجابياً سيكون في الصمت صدق أكبر[٤٦]. «لا نستطيع أن نقول إنها توجد فهي بذاتها ليست شيئاً مميزاً عن الأشاياء كلها[٤٧]» وقد شرح **أفلوطين** هذه الحقيقة «إنها كل شيء ولا شيء»؛ قد تكون غير متماثلة مع أي من الأشياء الموجودة ومع ذلك فهي كلها جميعاً[٤٨]. وسنرى أن هذا المفهوم سيكون موضوعاً ثابتاً في تاريخ الله.

بيد أن هذا الصمت لا يمكن أن يكون الحقيقة كاملة طالما أننا قادرون على بلوغ بعض معرفة عن المقدس. هذا سيكون ضرباً من المحال إذا بقي الـ (واحد) مُغلَّفاً في غموضٍ لا يمكن النفاذ إليه. فالـ (واحد) يجب أن يتجاوز ذاته وأن يذهب إلى ما وراء بساطته كي يجعل ذاته مفهوماً لدى الكائنات غير الكاملة مثلنا نحن. بالإمكان وصف التعالي الإلهي كـ«نشوة» وهي تسمية مناسبة لأنها خروج خارج الذات في سخاء محض: «ساعياً إلى لاشيء، ممتلكاً لاشيء، مفتقراً للاشيء، الـ (واحد) الكامل، فاض فولد فيضه الجديد[٤٩]». لا وجود لشيء شخصي في هذه جميعاً. رأى **أفلوطين** الـ (واحد) خارج جميع المجالات البشرية، من بينها مجال الشخصية. لقد عاد إلى أسطورة الفيض القديمة لشرح إشعاع الأشياء التي توجد من هذا المصدر البسيط تماماً. استخدم عدداً من التشبيهات لوصف هذه العملية: كان كنورٍ يسطع من الشمس، أو الحرارة التي تشع من نار بحيث تصبح أكثر دفئاً كلما اقتربت من مركزها المتأجج. فإحدى تشبيهاته المفضلة هو تشبيه الـ (واحد) بنقطة في منتصف دائرة، فهذه النقطة تحتوي كل إمكانية إنشاء الدوائر المستقبلية التي تكون النقطة مركزاً لها. كان الله مماثلاً للأثر الموجي الذي يحدثه رمي حصاة في بركة ماء. لم يكن هذا الفيض مماثلاً للفيوضات في أسطورةٍ كالـ (إينومااليتش) حيث اصبح كل زوج من الآلهة التي انبثق أحدها عن الآخر أكثر كمالاً وفعالية، فمخطط **أفلوطين** كان عكس ذلك تماماً. فكما في الأساطير الغنوصية كلما ابتعد الكائن عن مصدره ازداد ضعفاً.

اعتبر **أفلوطين** الفيضين الأولين اللذين صدرا عن الـ (واحد) مقدسين لأنهما مكّنانا من المعرفة والمشاركة في حياة الله. وشكّل هذان الفيضان مع الـ (واحد) ألوهة ثلاثية، فكانت هذه الدلائل بشكلٍ ما قريبة من الحل المسيحي النهائي للثالوث. فالعقل هو الفيض الأول، يقابله مملكة المثل عند أفلاطون: جعل بساطة الـ (واحد) مفهومة، لكن المعرفة هنا

كانت حدسية آنية لا يمكن اكتسابها بالبحث المضني وعمليات المحاكمة بل بالإمكان استيعابها مثلما تستوعب حواسنا الاجسام التي ندرك فيها وجودها. تستوعب الروح التي تفيض من العقل بنفس الطريقة التي يفيض بها العقل من الـ (واحد)، وهي أبعد قليلاً عن الكمال، وفي هذه المملكة يمكن اكتساب المعرفة منطقياً، ولذلك فإنها تفتقر إلى البساطة المطلقة والإنسجام. فالروح تقابل الواقع كما نعرفه: كل ما تبقى من الوجود المادي والروحي يفيض من الروح التي تعطي عالمنا أية وحدة وانسجام تمتلكهما. ينبغي أن نؤكد على أن **أفلوطين** لم يتخيل ثلاثية الـ (واحد)، العقل والروح كإله «هناك خارجاً». فالإله قد خلق الوجود كله. فكان الله الكل في الكل وكانت الكائنات الأدنى موجودة فقط مادامت تشارك في الوجود المطلق للـ (واحد)[٥٠].

تم وقف التدفق الخارجي للفيض بحركة مقابلة للعودة إلى الـ (واحد). فكما نعرف من فعاليات عقولنا وعدم رضانا عن الصراع والتعددية فإن جميع الكائنات تحن إلى الـ(واحد)؛ إنها تتوق إلى العودة إليه. فهذه ليست صعوداً إلى واقع خارجي بل نزولاً داخلياً إلى أعماق العقل. ينبغي أن تتذكر الروح البساطة التي نسيتها، وأن تعود إلى ذاتها الحقة. فما دامت جميع الأرواح حية في الواقع نفسه لذلك بالإمكان مقارنة البشر بكورس يقف حول قائد فرقته، فإذا ما شرد أحد أفراد الكورس سيحدث نشاز، لكن إذا ركّز الجميع عليه فإن المجموعة كلها سوف تكون في انسجام معه «سوف ينشدون كما يجب، كونهم معه[٥١]».

الـ(واحد) هو غير شخصي ولا جنس له، وهو ناسٍ لنا تماماً. والعقل مُذَكّر، والنفس مؤنثة، ويدل هذا على رغبة **أفلوطين** في الحفاظ على الرؤية الوثنية للتوازن الجنسي والانسجام فالله عنده لا يشبه الله الإنجيلي: إنه لا يخرج كي يلاقينا ويوجهنا إلى بيتنا الأول، ولا يحن إلينا، أو يحبنا، أو يكشف عن نفسه لنا، وليس لديه معرفة لما هو خارج ذاته[٥٢]. مع ذلك فالروح البشرية كانت جذلى أحياناً في فهم نشوي «من نشوة» للـ(واحد). وهكذا لم تكن فلسفة **أفلوطين** عملية منطقية بل بحثاً روحياً:

> **«فمن جانبنا يجب أن ننحي جانباً كل شيء آخر، وأن نستقر على هذه الحالة وحدها، وأن نصبح هذه لوحدها، متعرين من جميع عوائقنا. يجب أن نسرع في الهروب من هنا، وألا نصبر على قيودنا الأرضية كي نعانق الله بكل وجودنا بحيث لا يبقى جزء منا غير متعلق بالله. فهناك نستطيع أن نرى الله وأنفسنا كما قالت الشريعة: أنفسنا في سناء، يملؤنا نور الفكر أو بالأحرى نور ذاته، نقي، مرح، أثيري.. نصبح آلهة»[٥٣].**

لم يكن هذا الإله جسماً غريباً بل هو ذاتنا في أفضل صورها. «فلا يتحقق هذا عن طريق المعرفة أو الفكر الذي يكتشف الوجودات الفكرية في العقل بل عن طريق حضور Parousia الذي يتخطى كل معرفة»[٥٤].

كانت المسيحية تشق طريقها الخاص بها في عالم، السَّيطرةُ فيه للمثل الأفلاطونية. عندما حاول مفكرون مسيحيون تفسير تجربتهم الدينية عادوا بشكل طبيعي إلى الرؤية الأفلاطونية المحدثة التي قدمها **أفلوطين** وتلامذته الوثنيون اللاحقون. فمفهوم الاستنارة كان غير شخصي وخارج مجالات البشر، وأمراً طبيعياً للبشرية. كان هذا المفهوم قريباً جداً من المثال الهندوسي والبوذي في الهند. وعلى الرغم من الاختلافات السطحية بين أنصار النزعة الوحدانية وبين رؤى الواقع الأخرى إلا أنه كان هناك أوجه تشابه عميقة. فعندما يتأمل البشرُ المطلقَ يبدو أن أفكاراً وتجارب متماثلة تتشكل لديهم. إحساس بالحضور والنشوة والرهبة في حضور حقيقة ما قد تسمى بالاستنارة، **الواحد**، **براهمن**، أو الله، ويبدو أن هذا الإحساس هو حالة عقلية وتصور طبيعي يسعى البشر إليه إلى ما لا نهاية.

كان بعض المسيحيين مصممين على مصادقة العالم اليوناني، بينما لم يُرِدُ آخرون أي شيء له أية علاقة به. فقد ظهر نبي جديد في بداية الاضطهاد في عام /١٧٠/، يدعى **مونتانوس** Montanus ، ظهر فيما يعرف الآن باسم **تركيا** الحديثة، وزعم أنه الله:

«أنا الله القدير الذي نزل إلى الإنسان»، وكان يصيح «أنا الآب والابن والبارقليط (أي الروح القدس) ». وزعم رفيقاه بريسِّيلا Priscilla وماكسميلا Ma xemilla مزاعم مماثلة [٥٥]. كانت المونتانية (نسبة إلى مونتانوس هذا) عقيدة رؤوية شرسة رسمت صورة مفزعة لله. فلم يكن أنصارها مجبرين على أن يديروا ظهورهم إلى العالم، وأن يعيشوا حياة عذاب فحسب بل لقنوا أن الشهادة هي الطريق الوحيد الأكيد إلى الله. فموتهم المؤلم من أجل الدين سوف يسرّع من مجيء المسيح. فالشهداء كانوا جنود الله منشغلين في معركة مع قوى الشر. لاقت هذه العقلية الرهيبة استحساناً لدى التطرف الكامن في الروح المسيحية؛ فانتشرت كانتشار النار في الهشيم في تركيا، **وتراقيا** Thrac **وسوريا** وبلاد الغول Goul، وكانت قوية في شمال أفريقيا على الأخص حيث كان الناس معتادين على آلهة كانت تطلب قرابين بشرية. وقد قمع الامبراطور الروماني في القرن الثاني الميلادي عادة التضحية بالولد البكر التي كانت تنص عليها عبادة **بعل**. وسرعان ما جذبت هذه الهرطقة شخصاً لا يقل عن **تيرتوليان** اللاهوتي الذي كان يتزعم الكنيسة اللاتينية. وفي

الشرق بشر كلمينت وأورجين بعودة سعيدة سالمة إلى الله، لكن في الكنيسة الغربية كان هناك إله مخيف أكثر، وكان يطلب موتاً بشعاً كشرط للخلاص. كانت المسيحية في هذه المرحلة دينا كفاحياً في أوروبا الغربية وشمال أفريقيا، ومنذ البداية كان هناك ميل نحو التطرف والقسوة.

كانت المسيحية في الشرق تخطو خطوات كبيرة، وبحلول عام /٢٣٥/ كانت قد أصبحت أحد الأديان الأكثر أهمية في الامبراطورية الرومانية. بعدئذ أخذ المسيحيون يتحدثون عن كنيسة عظيمة وعن منطلق ديني واحد يمنع التطرف والشذوذ. قال هؤلاء اللاهوتيون الأرثوذكسيون ببطلان رؤى **الغنوصيين** المتشائمة وكذلك رؤى **مارسيون والمونتانيين**، واستقروا من أجل الطريق المتوسط. كانت المسيحية قد بدأت تصبح عقيدة مدينية تتحاشى تعقيدات العبادات السرية والزهدية غير المرنة. بدأت تلقى قبولاً لدى أناس حادي الذكاء. فكانوا قادرين على تطوير الدين في مسارات باستطاعة العالم الروماني اليوناني أن يفهمها. وقد لاقت قبولاً بين النساء. فالإنجيل لا يفرق بين ذكر وأنثى، وأصر أن على الرجال تقدير زوجاتهم مثلما قدّر **المسيح** كنيسته. وهكذا توافرت في المسيحية جميع المزايا التي جعلت اليهودية ديناً جذاباً ذات يوم دون مساوىء الختان، تلك العادة الغريبة. لقد تأثر الوثنيون بنظام الصالح العام الذي أرسته الكنائس، وبسلوك المسيحيين الرحيم تجاه كل فرد. فخلال صراعها من أجل البقاء من الاضطهاد الخارجي ومن الفرقة الداخلية أنشأت الكنيسة أيضاً تنظيماً كفؤاً جعلته نموذجاً مصغراً تقريباً عن الامبراطورية ذاتها: كان التنظيم متعدد الأعراق: كاثوليكي دولي، مسكوني يديره بيروقراطيون أكفاء.

لقد أصبحت الكنيسة عامل استقرار فلاقت استحسان الامبراطور **قسطنطين** الذي اعتنق المسيحية بعد معركة **جسر ميليفيان** Milivian عام ٣١٢، وجعل المسيحية رسمية في السنة التالية، وبذلك أصبح المسيحيون أحراراً في تملك الأرض والعبادة، فقدموا مساهمة متميزة في الحياة العامة. على الرغم من أن الوثنية قد ازدهرت طوال أكثر من قرنين إلا أن المسيحية قد أصبحت الدين الرسمي في الامبراطورية، وبدأت تجذب معتنقين جدد شقوا طريقهم إلى داخل الكنيسة سعياً وراء مصلحة مادية. فالكنيسة التي بدأت حياتها كطائفة مضطهدة تتوسل من أجل التسامح سرعان ما وجدت نفسها تطالب بالالتزام بقوانينها ومعتقداتها. إن الأسباب الكامنة وراء انتصار المسيحية غامضة، وبالتأكيد لولا دعم الامبراطورية الرومانية لها لما كتب لها النجاح، علماً أن هذا الدعم قد جلب معه إشكالات لابد منها. فهي قبل كل شيء دين محنة، ولم تكن المسيحية في أفضل حالاتها أبداً في

حالات الرخاء. فإحدى المسائل التي كان ينبغي حلها هي المعتقد المتعلق بالله، ولم يكد **قسطنطين** يجلب السلام إلى الكنيسة حتى ظهر خطر جديد من الداخل شق الصف المسيحي إلى معسكرات متحاربة بضراوة.

الفصل الرابع

الثالوث: الإله المسيحي

سيطر ولع لاهوتي شديد على كنائس مصر وسوريا وآسيا الصغرى في نحو عام ٣٢٠م. كان البحارة ينشدون أهازيج شعبية تعلن أن الآب وحده هو الله الحق، وأنه فريد لا سبيل إلى الوصول إليه، والابن كان غير خالد، وليس غير مخلوق لأنه قد تلقى الحياة والوجود من الآب. ونسمع كذلك عن أحد الخدم في الحمامات العامة الذي كان يخطب بالمستحمين مؤكداً على أن الإبن قد أتى من العدم. ونسمع كذلك عن صيرفي كان يستهل إجابته بمقالة حول الفارق بين تراتب المخلوق والله غير المخلوق قبل أن يقدم سعر الصرف لزبونه. وعن خباز أخبر زبونه أن الآب كان أعظم من الابن. وكان الناس يناقشون هذه المسائل العويصة بالحماسة نفسها التي يناقش فيها الناس كرة القدم اليوم[١]. فقام **آريوس** Arius بإشعال فتيل الجدل: كان **آريوس** عضواً في مجلس كنيسة الاسكندرية، وسيماً جذاباً وذا صوت ناعم معبر، ووجهٍ ينم عن سوداوية. فقد أصدر تحدياً وجد أسقف الاسكندرية، أن من المحال تجاهله، لكن ما هو أكثر صعوبة هو الرد على هذا التحدي بالحجة: كيف كان يسوع **المسيح** إلهاً مثل الله الآب؟ لم يكن **آريوس** ناكراً لألوهة **المسيح** لأنه أطلق على يسوع تسمية «إله قوي» و«الله الكامل»[٢]. لكنه جادل: إذا اعتقدنا أنه كان إلهاً بطبيعته فإن هذا تجديف، فيسوع قد قال أن الآب أعظم منه. أدرك الاسكندر أُسقف الاسكندرية ومساعده الذكي أتانازيوس على الفور أن هذا القول لم يكن مجرد تأنق لاهوتي بل أن **آريوس** كان يطرح أسئلة هامة حول طبيعة الله. كان **آريوس** في ذلك الوقت رجل دعاية بارع، فقد صاغ أفكاره موسيقياً وسرعان ماكان عامة المسيحيين يناقشون القضية بحماسة مماثلة لمناقشتها من قبل أساقفتهم.

أصبح الجدال حامياً جداً لدرجة أن الامبراطور **قسطنطين** قد تدخل شخصياً وطلب

عقد مجمع مسكوني في نيقيا Nicaea (في تركيا الحديثة) لتسوية المسألة. واسم **آريوس** في يومنا هذا كلمة عابرة تطلق على الهرطقة. لكن عندما اندلع النزاع لم يكن هناك موقف عقيدي رسمي من المسألة، وكان مؤكداً أن مسائل أخرى ستطرح مثل فيما إذا كان **آريوس** مخطئاً أم لا. ولماذا لم يكن في مطلبه شيء جديد: **فأورجين** الذي كان يحظى بتقدير كلا الجانبين طرح معتقداً مماثلاً. مع ذلك كان المناخ الفكري في الاسكندرية قد تغير منذ عهد أورجين، فلم يعد الناس مقتنعين بأن بالإمكان دمج إله أفلاطون بإله الانجيل بنجاح. فقد توصل **آريوس** والاسكندر وأتانازيوس إلى الإيمان باعتقاد مدهش حتى للأفلاطوني: لقد اعتبروا أن الله خلق العالم من عدم مستندين برأيهم هذا إلى الكتاب المقدس (في الحقيقة لا يرد هذا الاعتقاد في سفر التكوين). فالمؤلف الكهنوتي كان يعني أن الله خلق العالم من عماء بدئي، وبذلك أصبحت فكرة أن الله خلق الكون كله من فراغ مطلق جديدة كل الجدة. كانت غريبة عن الفكر اليوناني، ولم يعلّمها لاهوتيون من أمثال كليمنت وأورجين اللذين التزما بمخطط الفيض الأفلاطوني. وفي القرن الرابع تبنى المسيحيون النظرة الغنوصية للعالم على أنه هش أصلاً وغير مكتمل، ومنفصل عن الله بهوة شاسعة. فالاعتقاد الجديد بالخلق من عدم كان يؤكد هذه النظرة الغنوصية إلى الكون. وأن العالم معتمد على الله في الوجود والحياة. فلم يعد الله والبشرية متشابهين كما كانا في الفكر اليوناني. فالله قد خلق كل كائن من لجة العدم، وفي أية لحظة باستطاعته أن يسحب يده الممدّة بالحياة. لم يعد هناك سلسلة وجود عظيمة تفيض إلى الأبد من الله، وليس هناك عالم وسط من كائنات روحانية تنقل **المانا** الإلهية إلى العالم. لم يعد بوسع الناس صعود سلسلة الوجود إلى الله بجهودهم هم. فالله الذي خلقهم من العدم في المقام الأول وأبقاهم في الوجود إلى الأبد هو فقط الذي بإمكانه تأكيد خلاصهم الأبدي.

كان المسيحيون يعرفون أن يسوع **المسيح** قد أنقذهم بموته وقيامته. لقد خلصهم من الموت، وسوف يشاركون وجود الله الذي كان هو الوجود والحياة ذاتها ذات يوم. فقد مكنهم **المسيح** بطريقة ما ـ من عبور الهوة التي كانت تفصل الله عن البشرية. كان السؤال هو: كيف قام الله بذلك؟ فلم يعد هناك عالم سماوي، مكان الكمال فيه وسطاء وأقانيم. فإن **المسيح** أو الكلمة كان ينتمي إلى مملكة الله التي أصبحت الآن مملكة الله وحده، أو أنه كان ينتمي إلى تراتب مخلوق هش. فقد وضع **آريوس** وأتانا زيوس **المسيح** على الجانب المقابل من البرزخ: فقد وضعه أتانا زيوس في العالم المقدس بينما وضعه **آريوس** في التراتب المخلوق.

أراد **آريوس** أن يؤكد على الفارق الأساسي بين الله المتفرد عن سائر مخلوقاته. فعندما كتب إلى الأسقف الاسكندر كان الله «الوحيد الذي لم يولد، الأزلي الوحيد، الواحد الأحد دون بداية، الحق وحده، الوحيد الذي له الخلود، الحكيم الوحيد، الخيّر الوحيد، الحاكم الوحيد»[٣]. كان **آريوس** على دراية تامة بالكتاب المقدس فقدم درعاً من النصوص تدعيماً لرأيه بأن **المسيح** الكلمة هو مخلوق على شاكلتنا نحن. فهناك فقرة هامة كانت الوصف للحكمة الإلهية في الأمثال تقول بكل وضوح إن الله قد خلق الحكمة منذ البداية[٤]. ويقول النص إن الحكمة كانت سبب الخلق، وهذه فكرة تكررت في استهلال إنجيل يوحنا. كانت الكلمة مع الله في البداية:

من خلاله وجدت جميع الأشياء.
ما من شيء خلق إلا من خلاله[٥].

كان اللوغوس هو الأداة التي استخدمها الله كي يدعو المخلوقات الأخرى إلى الوجود. ولذلك كان اللوغوس مختلفاً كلياً عن جميع الكائنات الأخرى وذا منزلة رفيعة استثنائية. لكن بما أن اللوغوس مخلوق من قبل الله فإن اللوغوس مختلف أساساً ومتميز عن الله نفسه.

أوضح القديس **يوحنا** أن يسوع كان هواللوغوس، وقال أيضاً إن اللوغوس كان الله[٦]. مع ذلك لم يكن اللوغوس هو الله بحكم طبيعته، لكن الله رفعه إلى منزلة مقدسة. كان اللوغوس مختلفاً عنا جميعاً لأن الله خلقه مباشرة، وخلق الأشياء الأخرى كلها من خلاله. لقد رأى الله أنه عندما أصبح اللوغوس إنساناً فإنه سيطيعه تماماً فأسبغ القداسة على يسوع مقدماً. لكن ألوهة يسوع لم تكن طبيعية له: بل كانت مكافأة أو هبة فقط. كان باستطاعة **آريوس** أن يقدم نصوصاً عديدة تدعم وجهة نظره. فحقيقة مثل أن يسوع نادى الله «أباه» تتضمن فارقاً بينهما. فالأبوة بطبيعتها تتضمن وجوداً سابقاً وتفوقاً ما على الابن. أكد **آريوس** على تواضع وضعف **المسيح** مستنداً في ذلك إلى فقرات إنجيلية. لم يكن في نية **آريوس** أن يشوه سمعة يسوع كما زعم أعداؤه. كانت لديه فكرة بارعة عن فضيلة **المسيح** وطاعته حتى الموت الذي كان يؤكد خلاصنا. كان إله **آريوس** قريباً جداً من إله الفلاسفة الإغريق، بعيداً ومتعالياً تماماً عن العالم، والتزم أيضاً بمفهوم الخلاص اليوناني. فالرواقيون على سبيل المثال علّموا دائماً أنه كان من الممكن لكائن بشري فاضل أن يصبح إلهياً، وكانت هذه النظرة أساسية أيضاً في النظرة الأفلاطونية. اعتقد **آريوس** متحمساً أن المسيحيين تم إنقاذهم وجعلوا مقدسين، وأنهم سيشتركون في طبيعة الله. فكان هذا ممكناً فقط لأن يسوع قد أضاء لنا طريقاً. لقد عاش حياة بشرية كاملة، وأطاع الله حتى الموت

على الصليب كما قال القديس بولص، وبسبب طاعته حتى الموت رفعه الله إلى مرتبة مجيدة وأعطاه اللقب الإلهي الرب Lord[٧]. فلو لم يكن يسوع كائناً بشرياً لما كان لدينا أمل، ولما كان في حياته شيء ذو ميزة لو أنه كان الله في طبيعته، ليس فيه شيء بالنسبة إلينا كي نحاكيه. فعن طريق تأمل حياة **المسيح** من بنوة مطيعة تماماً يصبح المسيحيون مقدسين أيضاً، فبمحاكاة **المسيح** المخلوق الكامل يصبح المسيحيون «مخلوقات كاملة لا يعتريها التغير ولا التحول»[٨].

لكن كان لدى أتانازيوس نظرة أقل تفاؤلاً بقدرة الإنسان تجاه الله. فرأى البشرية ضعيفة ضعفاً متأصلاً: لقد أتينا من العدم، وسقطنا في العدم عندما أخطأنا. فعندما تأمل الله خلقه:

> رأى أن كل الطبيعة المخلوقة لو أنها تركت إلى قوانينها الخاصة لكانت في حالة تدفق ومعرضة للفناء. منعاً لهذا، وحفاظاً على الكون من التفكك وأن يصبح لا وجوداً، صنع الله جميع الأشياء من خلال اللوغوس الأبدي الخاص به. وأنعم على الخلق بالوجود[٩].

فعن طريق المشاركة في الله فقط أي عبر لوغوسه الخاص ـ يستطيع الإنسان تجنب العدم، لأن الله وحده كان الوجود الكامل. فلو كان اللوغوس مخلوقاً حساساً سريع العطب فلن يكون قادراً على إنقاذ البشر من الفناء. لقد جُعِلَ اللوغوس جسداً كي يعطينا الحياة. لقد نزل من عالم الموت والتحلل كي يمدنا بمشاركة في خلود وعدم تأثر الله. ولكان هذا الخلاص محالاً لو كان اللوغوس مخلوقاً ضعيفاً يستطيع أن ينزل عائداً إلى العدم. فالله الذي خلقه فقط باستطاعته إنقاذه، وذلك يعني ـ أن **المسيح** أي اللوغوس الذي اكتسب جسداً ـ لا بد أن يكون من طبيعة الآب ذاتها. فكما قال أتانا زيوس أصبحت الكلمة إنساناً كي يكون باستطاعتنا أن نصبح مقدسين[١٠].

عندما انعقد مجلس الأساقفة في نيقيا في ٢٠ أيار سنة ٣٢٥ م لحسم هذه الكارثة لم توافق سوى قلة ضئيلة على رأي أتانازيوس بالمسيح. وتبنى معظمهم موقفاً وسطاً بين **آريوس** وأتانا زيوس. مع ذلك تمكن أتانازيوس من فرض لاهوته على المجتمعين، ولم يرفض التوقيع على هذا الرأي سوى **آريوس** واثنين من رفاقه الشجعان علماً أن أنفاس الامبراطور كانت تصل حتى أعناق المندوبين. وهكذا أصبح الخلق من العدم عقيدة مسيحية رسمية لأول مرة، مشددة على أن **المسيح** لم يكن مجرد مخلوق أو أقنوم. فالخالق والمخلص كانا واحداً.

> **ـــ نحن نؤمن بــإله واحد ـــ الآب القدير، خالق جميع الأشياء المرئية واللامرئية، وبــإله واحد ـــ يسوع المسيح، ابن الله. الابن الوحيد المولود من الله. أي هو من مادة الآب نفسها. إله من إله، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود وليس مخلوقاً. من مادة واحدة ـــ من مادة واحدة هي مادة الآب. الذي من خلاله خلقت جميع الأشياء، الأشياء الموجودة في السماء، وتلك الأشياء الموجودة على الأرض. الذي من أجلنا نحن البشر، ومن أجل خلاصنا هبط وخُلِقَ إنساناً تعذب، قام ثانية في اليوم الثالث، وصعد في السماوات، وسوف يأتي كي يحاكم الأحياء والأموات، وأننا نؤمن بالروح القدس**(١١).

أدخلت هذه الموافقة السرور إلى قلب الامبراطور **قسطنطين** الذي لم يكن لديه أدنى فهم بالقضايا اللاهوتية. لكن لم يكن في نيقيا إجماع. فبعد أن انفض المجلس استمر كل أسقف يعلم ما كان يعلمه من قبل واستمرت الأزمة الآيروسية (نسبة إلى آريوس) ستين سنة أخرى. رد **آريوس** وأتباعه بهجوم مضاد تمكنوا بموجبه من الفوز برعاية امبراطورية، بينما نفي أتانا زيوس ما لا يقل عن خمس مرات. كان صعباً جداً أن يجعل معتقده راسخاً. فكلمة Homoousion تعني حرفياً (مصنوع من المادة نفسها) كانت جدلية جداً لأنها لم ترد في الكتاب المقدس، ولها معنى مادي. وبذلك فإن قطعتي نقود نحاسيتين كان بالإمكان القول عنهما إنهما Homoousion لأنهما مصنوعتان من المادة نفسها. زد على ذلك فقد أثار معتقد أتانا زيوس أسئلة هامة كثيرة. قال إن يسوع كان إلهاً لكنه لم يشرح كيف يكون اللوغوس «من المادة نفسها» مادة الآب، دون أن يكون إلهاً ثانياً. وفي عام ٣٣٩ ظهر **مارسيلوس** أسقف أنسيرا Ancyra ـ صديق وزميل أتانا زيوس والذي نفي معه في إحدى المرات. جادل **مارسيلوس** بأن اللوغوس لا يمكن أن يكون وجوداً إلهياً أبدياً: لقد كان صفة فقط أو قدرة كامنة ملازمة داخل الله. فبالإمكان إتهام الصيغة النيقية ـ كما كانت ـ بالتثليث، أي الاعتقاد بوجود ثلاثة آلهة: الآب، الابن والروح. فبدلاً من الكلمة Homoousion مثار الجدل اقترح مارسيلوس كلمة تسوية هي homoiousion أي من طبيعة مماثلة أو مشابهة.

أثارت طبيعة هذا النقاش الملتوية السخرية في أغلب الأحيان، وبخاصة من قبل غيبون Gibbon الذي وجد من السخف أن يهدد حرف نصف صوتي الوحدة المسيحية. والأمر الهام هو استمرار المسيحيين بعناد في فهمهم ألوهة المسيح، على الرغم من الصعوبة الكبيرة في صياغة ذلك في كلمات مفهومية. فقد شعر مارسيلوس وآخرون كثر بالقلق

الناجم عن تهديد موجه إلى الوحدة الإلهية. فقد اعتقد مارسيلوس ـ كما يبدو ـ أن اللوغوس كان مظهراً عابراً فقط: انبثق من الله عند الخلق، وأصبح مجسداً في يسوع، وعند اكتمال الخلاص سيذوب عائداً إلى الطبيعة الإلهية وبذلك يكون الله الواحد الكل في الكل.

تمكن أتانا زيوس من إقناع مارسيلوس وتلاميذه في نهاية المطاف بأن يجمعوا قواهم لأن قواسمهم المشتركة فيما بينهم أكثر من قواسمهم مع أنصار آريوس، هؤلاء الذين قالوا ان اللوغوس كان من طبيعة الآب نفسها، وأنه كان مماثلاً في طبيعته لطبيعة الآب كانوا «أخوة، يعنون ما يعنون، ويتخاصمون على مفردات لغوية»[١٢]. فالأولوية هي معاداة آيروس الذي أعلن أن الابن كان مختلفاً تماماً عن الله ومن طبيعة مختلفة أساساً. ويبدو هذا الجدال لشخص من الخارج مضيعة للوقت: لم يكن باستطاعة امرىء إثبات أي شيء بالتحديد بشكل أو بآخر. واتضح أن الجدال كان يؤدي إلى مزيد من الانقسام فحسب. وكان المشاركون يرون أن هذا النقاش الذي يتمحور حول طبيعة المعرفة المسيحية غير مثمر. كان **آريوس** وأتانا زيوس ومارسيلوس مقتنعين بأن شيئاً جديداً قد أتى إلى داخل هذا العالم مع يسوع، فكانا يكافحون من أجل إيضاح هذه التجربة برموز مفهومية يشرحونها لأنفسهم وللآخرين. فالكلمات لا يمكن أن تكون إلا رمزية لأنه لم يكن بالإمكان وصف الحقائق التي توصلوا إليها. ولسوء الحظ كان هناك عدم تسامح دوغمائي يتسلل إلى المسيحية، سيجعل تبني الشيء الصحيح أو الرموز الأرثوذكسية أمراً حاسماً وإلزامياً. كان هذا الهاجس المعتقدي فريداً في المسيحية، فقد أدى وبكل بساطة إلى نوع من الخلط بين الرمز البشري والحقيقة الإلهية. فالمسيحية كانت دائماً دين النقائض: فقد تغلبت التجربة الدينية القوية لدى المسيحيين الأوائل على اعتراضاتهم الإيديولوجية، وتوجت بفضيحة **المسيح** المنتظر المصلوب. ففي نيقيا اختارت الكنيسة الوقوف إلى جانب مفارقة التجسيد على الرغم من عدم انسجامها الظاهري مع الوحدانية.

حاول أتانا زيوس في كتابه /حياة أنطون/ هذا الزهد الصحراوي الشهير أن يبين كيف أثر معتقده الجديد على الروحانية المسيحية. فأنطون المعروف بأنه أب الحياة الرهبانية عاش حياة صارمة مرعبة في الصحراء المصرية. مع ذلك نجد في /أقوال الآباء/ المجهولة المؤلف بديهيات لرهبان الصحراء الأوائل: نجده يظهر إنساناً حساساً وإنسانياً، متبرماً من الضجر، متأملاً في المشاكل البشرية، ويقدم نصيحة مباشرة بسيطة. وفي سيرة حياته يقدمه

أتانا زيوس في ضوء مختلف تماماً. فعلى سبيل المثال نراه متحولاً إلى خصم متحمس ضد ما دعا إليه آيروس. وقد بدأ مسبقاً يتمتع بطعم تأليهه المستقبلي لأنه يشترك مع الله في طبيعته إلى درجة كبيرة. فعلى سبيل المثال عندما قام من القبور حيث أمضى عشرين سنة يصارع الشياطين يقول أتانا زيوس انه لم تظهر على جسد أنطون أمارات الشيخوخة. لقد كان مسيحياً كاملاً، ويضعه هدوءه وعدم تأثره في معزل عن الناس الآخرين: «كانت روحه غير مشوشة، ومظهره الخارجي ينم عن الهدوء» [١٣]. لقد حاكى **المسيح** بشكل كامل. فكما اكتسى اللوغوس لحماً ونزل إلى العالم الفاني وحارب قوى الشر كذلك نزل أنطون إلى مستقر الشياطين. فلا يذكر أتانا زيوس التأمل أبداً، هذا التأمل الذي كان بالنسبة إلى المسيحيين الأفلاطونيين مثل كلمينت وأورجين السبيل إلى التأله والخلاص. فلم يعد ممكناً للفانين أن يصعدوا إلى الله بهذه الطريقة من خلال قدراتهم الطبيعية. بدلاً من ذلك يجب على المسيحيين أن يقلدوا نزول الكلمة التي اتخذت جسداً إلى العالم المادي الفاسد.

كان المسيحيون مايزالون مربكين: فإذا كان هناك إله واحد فقط، فكيف يكون اللوغوس إلهاً أيضاً؟ ظهر أخيراً ثلاثة لاهوتيين في كابا دوسيا في شرقي تركيا هم: باصيل أسقف قيصرية Caesarea (٣٢٩ - ٣٧٩) وأخوه الأصغر **غريغوري** أسقف نيسا Nyssa (٣٣٥ - ٣٩١)، وصديق لهما هوغريغوري نازيا نزوس (٣٢٩ - ٣٩٥) فأطلق عليهم اسم الكابا دوسيين، كانوا روحانيين حتى أعماقهم. كانوا يجدون متعة كبيرة بالتأمل والفلسفة، لكنهم كانوا مقتنعين أن التجربة الدينية وحدها بإمكانها أن تقدم المفتاح لمسألة الله. وكانوا مدربين في ميدان الفلسفة الإغريقية، ومدركين تماماً للفارق الحاسم بين المضمون الحقيقي للحقيقة ومظاهرها الوهمية، وقد لفت العقلانيون الإغريق الأوائل الانتباه إلى هذا الفارق. فقد قارن أفلاطون الفلسفة (التي يتم التعبير عنها بكلمات العقل، فكانت بذلك قادرة على البرهان) بالتعليم الذي لايقل أهمية والذي تنقله إلينا المثيولوجيا فيراوغ التفسير العلمي. فقد رأينا أن أرسطو قد أقام فارقاً مماثلاً عندما أشار إلى أن الناس كانوا يحضرون أديان الخفايا لا ليتعلموا أي شيء بل كي يخبروا شيئاً ما. وقد عبر باصيل عن هذه النظرة ذاتها في معنى مسيحي عندما أقام فارقاً بين الدوغما Dogma وكيريغما Kerygma وكلتاهما أساسية في الدين. فالكيريغما هي التعليم العام الذي تقوم به الكنيسة والمبني على الكتاب المقدس. وتحمل الدوغما المعنى الأعمق للحقيقة الإنجيلية التي بالإمكان فهمها عن طريق التجربة الدينية فقط، ويعبر عنها في شكل رمزي. فإلى جانب رسالة الإنجيل الواضحة هناك تراث سري يتم نقله من الرسل «في شكل سري»، فكان هذا «تعليم سري وخاص».

الذي صانه آباؤنا المقدسون في صمت يمنع القلق والفضول...
بحيث يصون هذا الصمت الطابع المقدس للسر. فلا يسمح لغير المدخلين
الاطلاع على هذه الأشياء: ويجب ألا يفشى معناه عن طريق كتابته.
فوراء الرموز المقدسة وتعاليم يسوع المشرقة هناك دوغما سرية تمثل فهماً
للدين أكثر تطوراً(١٤).

الفارق بين الحقيقة الخفية والخارجية سيكون ذا أهمية كبيرة في تاريخ الله. ولن يقتصر هذا الفارق على اليونانيين والمسيحيين بل سيشمل اليهود والمسلمين فيطورون تراثاً سرياً. ففكرة معتقد «سري» لم يكن يعني منع الناس من الحصول عليه. لم يكن باصيل يتحدث عن شكل مبكر من ماسونية حرة. إنه كان يلفت الانتباه إلى الحقيقة القائلة بأنه ليس ممكناً التعبير عن جميع الحقائق الدينية أو تعريفها بوضوح وبشكل منطقي. فبعض الرؤى كان لها رنين داخلي يمكن أن يفهمه كل فرد في عصره الخاص أثناء ما أسماه أفلاطون التأمل. فطالما أن الدين كله كان موجهاً نحو حقيقة لا يمكن وصفها تقع خارج مجال المفاهيم العادية، فإن الكلام سيكون محدوداً ومربكاً. فإذا لم يروا هذه الحقائق بعين الروح فإن الناس الذين ليس لديهم خبرة كبيرة قد يفهمون الفكرة بشكل خاطىء تماماً. فبالإضافة إلى المعنى الحرفي للنصوص المقدسة فإن لها أيضاً معنى روحياً ليس سهلاً إيضاحه دائماً. فقد أشار بوذا كذلك إلى أن أسئلة محددة كانت «غير لائقة» أو «غير ملائمة» لأنها تشير إلى حقائق تقع خارج ما يمكن أن تصل إليه الكلمات. إنك ستكتشفها فقط بالمرور بأساليب استبطانية تأملية: بمعنى أن عليك أن توجدها بنفسك. ومن المحتمل أن محاولة وصفها هو مجرد عرض مزخرف لإحدى رباعيات بيتهوفن الأخيرة. فكما قال باصيل إن هذه الحقائق الدينية المراوغة بالإمكان الإيحاء بها عبر إشارات رمزية في القربان المقدس أو عبر الصمت وهذا أفضل(١٥).

ستغدو المسيحية الغربية ديناً أكثر ميلاً نحو الثرثرة وستركز على الكيريغما وتشكل هذه واحدة من مشكلاتها الأساسية مع الله. وفي الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية، سيغدو كل لاهوت جيد صامتاً أو سكوتياً. فكما قال **غريغوري** النياسي إن كل مفهوم عن الله هو مجرد صورة شبه زائفة، صنم: ليس باستطاعته الكشف عن الله ذاته(١٦). يجب على المسيحيين أن يكونوا مثل ابراهيم الذي وضع جميع الأفكار عن الله جانباً واعتنق ديناً «غير خليط وخالياً من أي مفهوم»(١٧). شدد **غريغوري** في كتابه /حياة موسى/ على «أن الرؤيا والمعرفة الحقة التي نسعى إليها تتكون بدقة من عدم الرؤية، في وعي منا أن غايتنا تتجاوز كل معرفة، وفي كل مكان تنقطع عنا بظلمة كونه عصياً على الفهم»(١٨) لا نستطيع أن

نرى الله فكرياً لكن إذا سمحنا لأنفسنا أن تغلفنا السحابة التي نزلت على قمة سيناء فإننا سنشعر بحضوره. لقد عاد باصيل إلى الفارق الذي أقامه فيلون بين جوهر الله وقدراته في العالم: «نحن نعرف ربنا عن طريق قدراته فقط، لكننا لا نحتمل الاقتراب من جوهره»[١٩]. وهذه ستكون فكرة أساسية في كل اللاهوت المستقبلي في الكنيسة الشرقية.

كان الكابادوسيون تواقين أيضاً إلى تطوير فكرة الروح القدس التي شعروا أنها قد عولجت بطريقة روتينية في نيقيا: «ونحن نؤمن بالروح القدس» بدت أنها أضيفت إلى مذهب أتانازيوس كفكرة لاحقة. بينما كان الناس مربكين حول الروح القدس، فهل كان ـ ببساطة ـ مرادفاً للَّه أم أنه شيء أكثر من ذلك؟ فكما أشار **غريغوري** نازيانزوس «فَهِمَ بعضهم الروح كقدرة، وبعضهم فهمها كمخلوق، وبعضهم الآخر على أنها الله، وآخرون ليسوا متأكدين مما سيسمونه»[٢٠]. تحدث القديس بولص عن الروح القدس على أنه متجدد خالقاً ومقدساً، لكن هذه القدرات لا يمكن أن يقوم بها إلا الله. نجم عن ذلك أن الروح القدس الذي قيل ان حضوره داخلنا هو خلاصنا لابد أن يكون إلهياً وليس مجرد مخلوق. وقد استخدم الكابادوسيون صيغة استخدمها أتانازيوس في نزاعه مع آيروس: الله كان له جوهر واحد بقي عصياً على فهمنا، لكن ثلاثة تعبيرات جعلته معروفاً. فبدلاً من البدء بمناقشتهم للَّه بطبيعته العصية على الفهم بدأ الكابادسيون بتجربة البشر مع تعبيراته الثلاثة. فبما أن جوهر الله غير قابل للوصف فإننا نستطيع أن نعرفه من تلك المظاهر التي تجلت لنا: الآب، الابن والروح. فهذا لا يعني أن الكابادوسيين لم يكونوا مؤمنين بكائنات مقدسة ثلاثة كما تخيل بعض اللاهوتيين الغربيين. فكلمة Hypostasis كانت مربكة لغير الملمين باللغة اليونانية لأن لها معاني عديدة. فقد اعتقد بعض اللاهوتيين مثل القديس جيروم أنها تحمل المعنى نفسه الذي تحمله كلمة Ousia (الجوهر)، وكان اليونانيون يؤمنون بجواهر مقدسة ثلاثة. لكن الكابودسيين شددوا على وجود فارق هام بين الكلمتين ينبغي أن نضعه في اعتبارنا. وبذلك فإن جوهر مادة ما هو الذي جعل شيئاً ما على ما هو عليه، وكان يطلق عادة على مادة كما كانت داخل ذاتها. وبالمقابل كان كلمة Hypostasis تستخدم لتعني مادة منظوراً إليها من الخارج. وأحياناً كان الكابادوسيون يفضلون استخدام كلمة Prospon بديلاً عنها. فكلمة Prospon كانت أصلاً تعني قوة لكنها اكتسبت عدداً من المعاني الثانوية: فقد تشير إلى ملامح وجه شخص ما؛ أي تصويراً خارجياً لحالته العقلية، واستخدمت كذلك لتعني دوراً تبناه شخص عن وعي، أو شخصية أراد أن يلعب دورها. وبالتالي فإن كلتا الكلمتين كانت تعنيا التعبير الخارجي للطبيعة الداخلية لشخص ما أو الذات الفردية كما رآها مشاهد. وهكذا عندما قال الكابادسيون إن الله كان جوهراً

واحداً في تعبيرات ثلاثة إنما كانوا يعنون أن الله كما هو في ذاته كان واحداً: كان هناك وعي ذاتي إلهي وحيد. لكن عندما يسمح أن ترى مخلوقاته شيئاً ما من ذاته فإنه ثلاثة تعبيرات.

وهكذا فإن التعبيرات الآب، الابن، والروح ينبغي ألا تُعرّف بالله ذاته لأن ـ كما شرح **غريغوري** النياسي «جوهر الطبيعة الإلهية لا اسم له، ولا يمكن الحديث عنه. وكلمات الآب والابن والروح هي مجرد كلمات نستخدمها لنتحدث عن القدرات التي عرف الله بها عن نفسه»[٢١]. مع ذلك فهذه الكلمات ذات قيمة رمزية لأنها تترجم الحقيقة التي لا توصف إلى صور يمكننا فهمها. لقد عرف البشر الله على أنه متعالٍ (الآب مخبأ في نور لا يوصف)، وكمبدع (اللوغوس)، وكفيض (الروح القدس). لكن هذه التعبيرات هي جزئية فقط، ولمحات ناقصة للطبيعة الإلهية ذاتها التي تقع بعيداً جداً خارج كل مجاز ولغة مفهومية[٢٢]. ولذلك فإن الثالوث يجب ألا يُرى كحقيقة فعلية بل كمثال مقابل لحقائق فعلية في حياة الله المستتر.

فقد لخص **غريغوري** في رسالته /إلى ألا لبيوس: أنه لا توجد ثلاثة آلهة/ معتقده الهام بعدم الفصل أو التلازم بين الشخوص أو التعبيرات المقدسة الثلاث. ينبغي ألا يفكر المرء أن الله شق نفسه إلى ثلاثة أجزاء فتلك فكرة غروتسك «زخرفة»، وفي الحقيقة تجديف. فقد عبر الله عن ذاته كلياً في كل من هذه التعبيرات الثلاثة عندما أراد أن يكشف عن ذاته للعالم. وهكذا يعطينا الثالوث علامة للنموذج «لكل عملية تمتد من الله إلى الخلق»: فكما يبين الكتاب المقدس أن أصل النموذج في الآب، وينتقل عبر قدرة الابن، ويصبح فعالاً في العالم عن طريق فيض الروح. لكن الطبيعة الإلهية حاضرة كذلك في كل مظهر من العملية. ففي خبرتنا نستطيع أن نرى التداخل غير المستقل لهذه التعبيرات الثلاث: فلما كنا عرفنا أبداً الآب لو لم يكن تجلياً للابن، ولا التعرف على الابن دون الروح المستقرة فيه الذي يجعله معروفاً لنا. فالروح يرافق كلمة الآب المقدسة تماماً كما يرافق النَفَسَ الكلمة التي ينطقها الإنسان. فالشخوص الثلاث لا توجد جنباً إلى جنب في العالم المقدس. نستطيع مقارنتها بوجود ميادين مختلفة من المعرفة في عقل الفرد. فالفلسفة قد تكون مختلفة عن الطب لكنها لا تستقر في عالم منفصل من الوعي. فالعلوم الثلاثة ينتشر كل منها في الآخر، تملأ العقل بأكمله ومع ذلك تبقى متمايزة عن بعضها[٢٣].

وأخيراً فالثالوث له معنى فقط كتجربة صوفية أو روحية: ينبغي أن تعاش هذه التجربة، وألا نفكر بها لأن الله قد مضى بعيداً خارج نطاق المفاهيم البشرية. فالثالوث لم

يكن صياغة منطقية أو فكرية بل مثالاً تخيلياً يدحض العقل. فقد أوضح **غريغوري** نازيانزوس هذا عندما شرح أن تأمل الثلاثة في واحد يحرض انفعالاً عميقاً وغامراً كان يدحض الفكر والوضوح الفكري:

> **«ما أن أتصور الواحد حتى يشرق عليَّ بهاء (الثلاثة)،**
> **وما أن أميز الثلاثة حتى أحْمَلَ خلفاً في الـ(واحد).**
> **عندما أفكر في أي من (الثلاثة)، أفكر به على أنه الكل فتُملأ عيناي.**
> **والجزء الأكبر مما أفكر به يهرب مني[٢٤]».**

ما يزال المسيحيون اليونانيون والروس الأرثوذكسيون يجدون أن التأمل في الثالوث هو تجربة دينية ملهمة. بينما الثالوث بالنسبة لكثير من المسيحيين الغربيين مربك. وهذا أمر ممكن لأن الغربيين يأخذون بما أسماه الكابادسيون التعبيرات الكيريغماتك، بينما أسماها اليونانيون حقيقة دوغمائية يمكن فهمها عن طريق الحدس فقط، وكنتيجة لتجربة دينية. وبالطبع لم يكن لها أي معنى منطقي. ففي موعظة سابقة شرح **غريغوري** استعصاء معتقد الثالوث على الفهم يجعلنا في مواجهة السر المطلق لله، ويذكرنا بأنه ينبغي ألا يكون لدينا أمل في فهمه[٢٥]. يجب أن يمنعنا من الإدلاء بأقوال سطحية حول الله الذي يستطيع أن يعبر عن طبيعته بطريقة لا توصف عندما يكشف عن ذاته. حذرنا باصيل كذلك من أن نتخيل أن باستطاعتنا معرفة الطريقة التي يعمل بها الثالوث: لم يكن مستحسناً ـ مثلاً ـ أن نحاول تخمين كيف أن التعبيرات الثلاثة للربوبية كانت واحدة، ومتميزة عن بعضها ومتطابقة في الوقت ذاته. فهذا يقع خارج نطاق الكلمات والمفاهيم وقدرات البشر على التحليل[٢٦].

ينبغي ألا يفسّر الثالوث بطريقة واقعية. إنها ليس نظرية عويصة بل هي نتيجة التأمل. فعندما أربك هذا الاعتقاد المسيحيين في الغرب خلال القرن الثامن عشر، وحاولوا التكهن به إنما كانوا يحاولون جعل الله عقلانياً وممكناً فهمه في عصر العقل ذاك. فكانت هذه الحالة إحدى العوامل التي أدت إلى ما يسمى موت الله في القرنين التاسع عشر والعشرين كما سنرى لاحقاً. أحد الأسباب التي حدت بالكابادوسيين إلى تطوير هذا النموذج كان منع الله من أن يصبح عقلانياً كما كان في الفلسفة اليونانية، وكما فهمه هراطقة من أمثال آيروس. فلاهوت **آريوس** كان واضحاً ومنطقياً. فالثالوث كان يذكر المسيحيين بأن الحقيقة التي نسميها الله لا يمكن فهمها عن طريق الفكر البشري. وعقيدة التجسيد كما تم التعبير عنها في نيقيا كانت هامة، لكن كان ممكناً أن تؤدي إلى صنمية ساذجة. فقد يبدأ الناس التفكير بالله ذاته على أنه بشر: ومن الممكن أن نتخيله يفكر ويتصرف ويخطط مثلنا. ومن

هنا لم يتبق إلا خطوة قصيرة كي ننسب جميع أنواع الآراء المتحيزة إلى الله وبذلك نجعلها مطلقة. فالثالوث كان محاولة لتصحيح هذا الميل. فبدلاً من رؤية الثالوث كقول حقيقة عن الله ربما ينبغي أن نراه قصيدة أو رقصة ثيولوجية بين ما يعتقده ويقبله مجرد بشر فانين عن الله، والإدراك الذكي بأن أي قول كهذا أو كيريغما قد يكون شرطياً فقط.

الفارق بين الاستخدام اليوناني والغربي لكلمة نظرية هو فارق ثقافي. ففي المسيحية الشرقية تعني كلمة Theoria التأمل دائماً. أما في الغرب فقد أصبحت تعني فرضية عقلانية ينبغي شرحها منطقياً. فتطوير نظرية عن الله كان يعني أن بالإمكان احتواء الله في نظام فكري بشري، فاجتماع نيقيا لم يضم إلا ثلاثة لاهوتيين لاتين فقط. فمعظم المسيحيين الغربيين لم يكونوا أكفاء لدخول هذا المستوى من النقاش، وبما أنهم لم يفهموا بعضاً من المفردات اليونانية فقد شعر الكثيرون بعدم الرضا عن معتقد الثالوث، ولربما لم يكن قابلاً للترجمة إلى مصطلح آخر «فكل ثقافة ينبغي عليها أن تخلق الفكرة الخاصة بها عن الله. فلو وجد الغربيون التفسير اليوناني للثالوث غريباً عنهم لكانوا صاغوا تفسيراً خاصاً بهم.

فاللاهوتي اللاتيني الذي عرّف الثالوث للكنيسة اللاتينية هو القديس **أوغسطين** الذي كان أفلاطونياً متحمساً، ومواليا لأفلوطين، ولذلك كان متحرراً من هذا المعتقد اليوناني أكثر من بعض زملائه الغربيين. فكما شرح فإن سوء الفهم كان في أغلب الأحيان يعزى إلى المصطلحات الفنية.

> من أجل وصف أشياء لا توصف قد يكون باستطاعتنا أن نعبر بطريقة ما عما لسنا قادرين على التعبير عنه تماماً بأية طريقة. فقد تحدث أصدقاؤنا اليونانيون عن جوهر واحد وثلاث تعبيرات، بينما تحدث اللاتين عن جوهر واحد أو تعبير واحد وثلاثة شخوص(٢٧).

فبينما قارب اليونانيون الله بتناول هذه التعبيرات الثلاث، ورافضين تحليل وحدانيته وجوهره غير المعروفين، نجد **أوغسطين** شخصياً والمسيحيين الغربيين من بعده قد بدأوا بالوحدة الإلهية ثم شرعوا في مناقشة مظاهرها الثلاثة. كان المسيحيون اليونانيون يبجلون **أوغسطين** ويرون فيه أحد آباء الكنيسة العظام، لكنهم كانوا يشكون في لاهوته التثليثي لأنهم شعروا أنه جعل الله يبدو عقلانياً لدرجة كبيرة، ومتحولاً إلى شكل بشري. لم تكن مقاربة **أوغسطين** ميتافيزيقية ـ مثل مقاربة اليونانيين لهذا الموضوع ـ بل كانت سيكولوجية وشخصية جداً.

بالإمكان تسمية **أوغسطين** مؤسس الروح الغربية، فما من لاهوتي كان له نفس التأثير كأوغسطين في الغرب، عدا القديس بولص. إننا نعرفه بدقة أكثر مما نعرف أي مفكر آخر من الفترة القديمة وذلك بسبب /اعترافاته/ التي هي عرض بليغ وعاطفي لاكتشافه الله. فقد سعى منذ السنوات الأولى من حياته إلى دين توحيدي، فقد رأى أن الله أمر أساسي للبشرية. فكما يخاطب الله في مطلع اعترافاته: «لقد خلقتنا من أجل نفسك، ولن ترتاح قلوبنا حتى تستقر فيك»(٢٨). اعتنق المانشية Manichesim بينما كان يعلم البلاغة في قرطاجة، وهذه عبارة عن شكل من أشكال الغنوصية من بلاد الرافدين، لكنه تخلى عنها في النهاية بعد أن وجد أن نظرتها الكونية لم تكن مقنعة. كما وجد فكرة التجسيد خاطئة وتدنيساً لفكرة الله. وأثناء وجوده في إيطاليا تمكن أمبروس - أسقف ميلانو - من إقناعه بأن المسيحية لم تكن تنسجم مع أفلاطون وأفلوطين. مع ذلك كان **أوغسطين** متردداً في قبول التعميد كخطوة أولى. لقد شعر أن المسيحية كانت تستدعي أن يظل عازباً، وكان كارهاً لاتخاذ تلك الخطوة: «ربِ أعطني العفة، لكن ليس الآن» كما كان يدعو(٢٩).

كان اعتناقه المسيحية موضوعاً لحركة شتورم أند درانغ Sturm and Drang حركة أدبية ألمانية في أواخر القرن الثامن عشر تميزت بالثورة على حركة التنوير الفرنسية والمحاكاة الألمانية لها، فكان تحوله إلى المسيحية تحولاً عنيفاً وولادة جديدة مؤلمة، فكانت بذلك سمة مميزة للتجربة الدينية الغربية. فذات يوم بينما كان جالساً مع صديقه أليبيوس في الحديقة في ميلانو أتى الصراع إلى رأسه؟

فمن أغوار دفينة رفع تحرٍ للذات عميق، كومة من بؤسي
ووضعها «أمام عين قلبي».
وذلك دفع عاصفة هائلة حاملة معها دموعاً مدرارة
أن أذرفها مع تأوهات مرافقة. نهضت من جانب أليبيوس
(بدت لي العزلة أكثر ملائمة للبكاء)..
ألقيت نفسي تحت شجرة تين، وتركت دموعي تنساب بحرية.
أنهار تدفقت من عيني. أضحية مقبولة لك.
ومع أنني لست في هذه الكلمات. فقد قلت لك مراراً بهذا المعنى:
«إلى متى أيها الرب، إلى متى ستكون غاضباً إلى الحد الأقصى؟»(٣٠).

الله لم يأت بسهولة دائماً إلينا في الغرب. فاعتناق **أوغسطين** المسيحية يبدو مثل إزالة عقيدة سيكولوجية، يسقط بعدها المؤمن منهكاً بين ذراعي الله، وقد صرف كل عاطفته. فبينما كان **أوغسطين** يستلقي باكياً على الأرض سمع فجأة صوت طفل في منزل

مجاور ينشد العبارة Tolle Lage «أي التقط واقرأ، التقط واقرأ»، فاعتبرها **أوغسطين** نبوءة فقفز واقفاً على قدميه واندفع عائداً إلى صديقه المندهش الذي طال عذابه، وخطف منه العهد الجديد، ثم فتحه على كلمات القديس بولص إلى الرومان: «لا في البطر والسكر، ولا بالمضاجع والعهر لا بالخصام والحسد، بل البسوا الرب يسوع **المسيح** ولا تصنعوا تدبيراً للجسد لأجل الشهوات» وبذلك انتهى الصراع الطويل. «لم أكن أود أن أقرأ المزيد، ولم تكن هناك حاجة لفعل ذلك» كما تذكر أوغسطين. «فمع الكلمات الأخيرة في هذه الجملة وكأن نور خلاص من كل القلق غمر قلبي، فتبددت كل الشكوك»[٣١].

قد يكون الله أيضاً مصدر سرور: فلم يكن قد مضى وقت طويل على إيمان **أوغسطين** عندما مر بحالة نشوة ذات ليلة مع أمه مونيكا في أوستيا على نهر التيبر. وسنناقش هذه القصة بشكل مفصل في الفصل السابع. فكون **أوغسطين** أفلاطونياً فقد كان يعرف أن الله موجود في العقل. وفي الفصل العاشر من /الاعترافات/ ناقش مقدرة أسماها الذاكرة، فهي أكثر تعقيداً من المقدرة على التذكر، وأقرب إلى ما يسميه علماء النفس «اللاشعور». إن الذاكرة كانت بالنسبة إليه الشعور واللاشعور وتعقيدها وتنوعها ملأاه حيرة. لقد كانت «سراً يوحي بالرهبة»، عالم من الصور لا يسبر غوره، ووجودات ماضينا وسهول وكهوف لا تحصى[٣٢]. فقد نزل **أوغسطين** عبر هذا العالم الداخلي كي يجد الله الذي كان في داخله وفوقه هو في أن يوحي بالتناقض. فليس من المستحسن البحث عن إثبات أو برهان للّه في العالم الخارجي. فبالإمكان اكتشافه في عالم العقل الواقعي فقط:

> **أحببتك متأخراً أيها الجمال المغرق في القدم والجديد في آن.**
> **متأخراً أحببتك، وانغمست حالتي الكئيبة في تلك الأشياء**
> **الجميلة التي خلقتها. لقد كنت معي ولم أكن معك. الأشياء الجميلة**
> **أبقتني بعيداً عنك، فإذا لم يكن وجودها فيك فليس لها وجود على**
> **الإطلاق**[٣٣].

ولذلك لم يكن الله واقعاً موضوعياً بل حضوراً روحياً في الأعماق المعقدة للذات. فأوغسطين لا يشارك **أفلوطين** وأفلاطون في رؤيته هذه فحسب بل يشارك البوذيين والهندوس والشامان في الأديان غير التوحيدية. مع ذلك فإلهه لم يكن إلهاً غير شخصي بل إلهاً شخصياً جداً مستمداً من التراث اليهودي ـ المسيحي. فقد تلطف الله على ضعف الإنسان ومضى بحثاً عنه.

> **لقد ناديت وصرخت عالياً فحطمت صممي. لقد كنت مشعاً متألقاً،**

فأذهبت العمى عن عيني. كنت عبقاً وأنا أستنشق أنفاسي، والآن
ألهث وراءك. لقد ذقتك، فلا أشعر إلا بالجوع والظمأ إليك.
لقد لمستني، وأنا على نار كي أبلغ السكينة التي كانت سكينتك[٣٤].

لا يرى اللاهوتيون اليونانيون عادة تجاربهم الشخصية في مؤلفاتهم اللاهوتية، لكن لاهوت **أوغسطين** نبع من قصته الفريدة جداً.

قاد افتتان **أوغسطين** بالعقل إلى تطوير نظرته التثليثية النفسية في كتيب /الثالوث/ الذي كتبه في مطلع القرن الخامس. فبما أن الله خلقنا على صورته لذلك ينبغي أن نكون قادرين على فهم الثالوث في أعماق عقولنا. فبدلاً من البدء بالتجريد الميتافيزيقي والفوارق العقلية التي عرف بها اليونانيون بدأ **أوغسطين** استكشافه بلحظة صدق لا بد أنْ خبرها معظمنا. فعندما نسمع عبارات مثل «الله نور» أو «الله هو الحق» فإننا نشعر غريزياً بمتعة روحية متسارعة، ونشعر أن الله يعطي لحيواتنا معنى وقيمة. لكننا نسقط بعد هذه الإشراقة اللحظية إلى الخلف في الإطار العادي لعقولنا، عندما تسيطر علينا «الأشياء المعتادة والأشياء الدنيوية»[٣٥]. فمهما حاولنا لن نستطيع أن نمسك ثانية بتلك اللحظة من التوق الذي لا يمكن التعبير عنه. فالعمليات الفكرية العادية لا يمكنها مساعدتنا. فبدلاً من ذلك يجب أن نصغي إلى «ما يعنيه القلب» بعبارات مثل «هو الحق»[٣٦]. لكن هل بالإمكان أن نحب حقيقة لا نعرفها؟ يمضي **أوغسطين** ليبين أنه مادام هناك ثالوث في عقولنا يعكس صورة الله ـ مثل أية صورة أفلاطونية ـ فإنا نحنّ إلى نمطنا البدئي، النموذج الأصل الذي خلقنا عليه.

فإن نبدأ تأمل العقل محباً ذاته فإننا لا نجد ثالوثاً بل ثنائية: الحب والعقل. لكن مالم يكن العقل مدركاً لذاته ـ أي ما نسميه وعي الذات ـ فلن يستطيع أن يحب نفسه. جادل **أوغسطين** قبل ديكارت بأن معرفة أنفسنا هي المصدر الراسخ لكل يقينية أخرى. حتى معرفتنا للشك تجعلنا واعين لأنفسنا[٣٧].

توجد ثلاث خصائص داخل الروح: الذاكرة، الفهم والإرادة مقابلة للمعرفة، معرفة الذات والحب. هذه الفعاليات العقلية ـ مثل الشخوص المقدسة الثلاثة. هي أساساً واحدة لأنها لا تشكل ثلاثة عقول منفصلة بل يملأ كل منها العقل بأكمله ويعم على الأخرى. «أتذكر أن لدي ذاكرة وفهماً وإرادة، أدرك أنني أفهم وأريد وأتذكر. أريد إرادتي الخاصة بي، وتذكري وفهمي»[٣٨]. هذه الخصائص الثلاث ـ مثل الثالوث المقدس الذي وصفه الكابادسيون «تشكل حياة واحدة، وعقلاً واحداً، وجوهراً واحداً»[٣٩].

هذا الفهم لآليات عمل عقلنا هو فقط الخطوة الأولى. فالثالوث الذي نتعرف عليه

داخلنا ليس الله ذاته بل أثر من الله الذي خلقنا. وقد استخدم كل من أثانازيوس وغريغوري النياسي تشبيه انعكاس صورة في مرآة لوصف الحضور المتحول لله داخل روح الإنسان. وكي نفهم هذا التحول بشكل صحيح يجب أن نتذكر أن اليونانيين كانوا يعتقدون أن صورة المرآة كانت حقيقة تتشكل عندما يمتزج الضوء الصادر من عين الرائي بالضوء المنبعث عن المادة وينعكس على سطح المرآة[٤٠]. اعتقد **أوغسطين** أن الثالوث في العقل كان أيضاً انعكاساً يشمل حضور الله وكان موجهاً نحوه[٤١]. لكن كيف نصل إلى ما خلف هذه الصورة المنعكسة وكأنها صادرة عن مرآة بشكل قاتم، إلى الله ذاته؟ فالمسافة الهائلة بين الله والإنسان لا يمكن قطعها بجهد بشري فقط لأن الله قد أتى كي يقابلنا في شخص الكلمة المجسدة بحيث نستطيع أن نجدد صورة الله داخلنا، الصورة التي تأذت وتشوهت بالخطيئة. فنحن نفتح أنفسنا أمام الفعالية الإلهية التي سوف تحولنا عن طريق قاعدة ثلاثية يسميها **أوغسطين** ثالوث الإيمان: Retheo (مستوعباً حقائق التجسيد في عقولنا، Contemplatio (تأملها) ، Delectio (الاستمتاع بها). فمن خلال تنمية إحساس مستمر بحضور الله داخل عقولنا في هذه الطريقة سيكشف الثالوث لنا[٤٢]. فلم تكن هذه المعرفة مجرد حيازة عقلية للمعلومات بل تدريباً إبداعياً سيحولنا من الداخل عن طريق كشف بعد إلهي في أعماق الذات.

مر العالم الغربي بعصور مظلمة ومرعبة، فكانت القبائل البربرية تتدفق في أوروبا وتسقط الامبراطورية الرومانية: فكان سقوط الحضارة في الغرب ذا تأثير حتمي على الروحانية المسيحية هناك. فأمبروس الناصح المخلص لأوغسطين نادى بدين، كان دفاعياً أساسياً. كانت الكُلِّية فضيلته الأكثر أهمية، وكان على الكنيسة صيانة معتقداتها البكر - كجسد مريم العذراء الطاهرة - بحيث لا تخترقها معتقدات البرابرة الزائفة الذين تحول الكثيرون منهم إلى مذهب آريوس. فقد ميز حزن عميق أعمال **أوغسطين** اللاحقة، لقد أثر سقوط روما على اعتقاده بالذنب البدئي الذي سيغدو مركزياً في الطريقة التي نظر فيها الناس الغربيون إلى العالم. فقد اعتقد **أوغسطين** أن الله قد حكم على البشرية بلعنة أبدية بسبب الذنب الذي ارتكبه آدم. وينقل هذا الذنب إلى أحفاده عبر العمل الجنسي الذي كان ملوثاً بما أسماه **أوغسطين** بالشهوانية. كانت الشهوانية رغبة لاعقلانية للاستمتاع بالمخلوقات بدلاً من الاستمتاع بالله، ويشعر المرء بها أثناء العمل الجنسي عندما تغمر عاطفة وانفعال ما عقلانيتنا كلها؛ عندها يُنسى الله تماماً وتعربد المخلوقات دون خجل كل منها في الآخر. هذه الصورة للعقل وقد انحط في فوضى من الأحاسيس والانفعالات التي لا ضابط لها كانت مماثلة وبشكل مزعج لروما مصدر العقلانية والقانون والاستقرار في

الغرب وقد مرغتها القبائل البربرية. فمعتقد **أوغسطين** القاسي يرسم ضمنياً صورة مرعبة لإله لا يعرف الصفح:

> **مطروداً من الفردوس بعد خطيئته، لفّ آدم ذريته أيضاً بعقوبة الموت واللعنة. تلك الذرية التي زرعها في نفسه عن طريق الخطيئة. فأية ذرية ولدت عبر شهوانية جنسية أوقعت به عقاباً مناسباً لعدم الطاعة منه ومن زوجه التي كانت سبب الخطيئة ورفيقته في اللعنة. سوف تجر الذرية عبر العصور وزر الخطيئة الأولى والتي ستؤدي إلى مزيد من الخطايا والأحزان إلى ذلك العذاب الأخير الذي لا نهاية له مع الملائكة المتمردين.. هكذا كانت المسألة البشرية التي حلت عليها اللعنة. كانت تستلقي ممددة، كلا، كانت تنغمس في الشر، تسقط على رأسها من شر إلى آخر. وانضمت إلى عصبة من الملائكة المذنبة. فكانت تدفع جزاء عادلاً لخيانتها وعقوقها[٤٣].**

لم ينظر اليهود ولا المسيحيون اليونان الأرثوذكس إلى هبوط **آدم** في ضوء مأساوي كهذا، وكذلك لن يتبنى المسلمون لاحقاً هذا التفسير اللاهوتي القاتم للذنب الأصلي. هذا الاعتقاد الذي يشكل لوحة الله الصارمة التي كانت فريدة في الغرب قد اقترحها تيرتوليان من قبل.

لقد تركنا **أوغسطين** مع ميراث صعب. دين يعلّم الرجال والنساء أن ينظروا إلى عيب تاريخي في بشريتهم وقد يغربهم هذا عن أنفسهم، وهذا التغريب واضح في تشوه الجنس عموماً والنساء خصوصاً. فمع أن المسيحية كانت إيجابية أساساً حيال النساء إلا أنها قد طورت ميلاً لكراهية النساء في الغرب في عصر أوغسطين. فرسائل القديس جيروم عابقة بكراهية الأنثى التي تبدو أحياناً مربكة. وانتقد تيرتوليان بدوره النساء على أنهن مغويات شريرات وخطر أبدي على الرجال:

> **ألا تعرفن أن كلاً منكن هي حواء؟**
> **حكم الله على جنسكن أن يعيش في هذا العصر: فالخطيئة يجب أن تعيش بالضرورة أيضاً أنتن بوابة الشيطان. أنتن فاضحات الشجرة المحرمة.**
> **أنتن أول الخارجين على الشريعة الإلهية.**
> **أنت هي من أقنعت ذلك الذي لم يكن الشيطان شجاعاً بما فيه الكفاية كي يهاجمه.**
> **أنتن دمرتن دون مبالاة كبيرة الإنسان صورة الله.**
> **حتى ابن الله كان عليه أن يموت بسبب خذلانكن[٤٤].**

كتب **أوغسطين** إلى أحد أصدقائه: «ما هو الفرق؟ أكان ذلك في زوجة أو أم ـ ما تزال هي حواء الغاوية التي يجب أن نحذر منها في أية امرأة»[٤٥]. وفي الحقيقة نجد **أوغسطين** في حيرة واضحة: أكان على الله أن يخلق الجنس الأنثوي؟! وفي النهاية «إذا كانت الصحبة الجيدة والحديث الذي كان **آدم** بحاجة إليه، لكان من الأفضل لو وجد رجلان سوياً كأصدقاء، وليس امرأة ورجل»[٤٦]. الوظيفة الوحيدة للمرأة هي إنجاب الأطفال الذين ينقلون الخطيئة إلى الجيل التالي مثل مرض سارٍ. فالدين الذي ينظر شذراً إلى نصف الجنس البشري، والذي يعتبر كل حركة غير إرادية للعقل والقلب والجسد شهوانية جنسية فإنه يغرب الرجال والنساء عن شرطهم. فالمسيحية الغربية لم تتعاف تماماً من هذه العزوبية العصابية التي ماتزال ترى في رد الفعل غير المتوازن تجاه فكرة ترسيم النساء كهنة. بينما تقاسمت النساء الشرقيات عبء الدونية الذي حملته نساء العالم المتحضر في هذا العصر، وحملت أخواتهن في الغرب وصمة إضافية للجنسية المذنبة المقيتة التي سببت لهن النبذ في كراهية وخوف.

هذه سخرية مضاعفة. فبما أن الله أصبح جسداً واشترك في بشريتنا إذن كان يجب أن تشجع هذه الفكرة المسيحيين على احترام الجسد. هناك نقاش حول هذا الاعتقاد الصعب. فخلال القرنين الرابع والخامس طرح هراطقة من أمثال أبولوناريوس ونيسطوريوس و Eutyches أسئلة صعبة جداً. كيف كان لألوهة **المسيح** أن تتلازم مع بشريته؟ أو لم تكن مريم أم الله بل هي بالتأكيد أم يسوع الإنسان؟ كيف كان ممكناً أن يكون الله عاجزاً، طفلاً رضيعاً يحبو؟ أليس أكثر دقة أن نقول ان الله عاش مع **المسيح** في علاقة حيمية كما في معبد؟ فعلى الرغم من عدم الاتساق الواضح فقد بقي الأرثوذوكس متشبثين بسلاحهم. فسيريل Cyril أسقف الإسكندرية رفض دين أتانازيوس. الله قد نزل فعلاً إلى عمق عالمنا الناقص والفاسد. وأنه ذاق طعم الموت والهجر. بدا من المحال مصالحة هذا الاعتقاد مع الاعتقاد الراسخ بأن الله لا يمكن وصفه أبداً، وغير قادر على التأثر أو التغير. كان إله الإغريق النائي يتسم أساساً بالتأثير الإلهي Apathia وبذلك كان إلهاً مختلفاً كلياً عن الله الذي كان يفترض أن يصبح مجسداً في يسوع المسيح. شعر الأرثوذوكس أن الهراطقة الذين أوجدوا فكرة إله لا حول له ولا قوة ويتعذب فكرة خاطئة، فكانوا بذلك يريدون أن يفرغوا الله من سره وأعاجيبه. وبدت مفارقة التجسيد ترياقاً للإله الهليني الذي لم يفعل شيئاً كي يهز رضانا عن ذواتنا، والذي كان عقلياً بالكامل.

وفي عام ٥٢٩ أغلق الامبراطور جوستنيان مدرسة الفلسفة العريقة في أثينا التي

كانت المعقل الأخير للنزعة الوثنية الفكرية. وكان مدرسها الأخير بروكلوس العظيم (٤١٢ ـ ٤٨٤) تلميذاً متحمساً لأفلوطين. استمرت الفلسفة الوثنية سراً وبدت مهزومة على يد الدين المسيحي الجديد. وبعد مضي أربع سنوات ظهرت أربع كتيبات صوفية كتبها ـ كما بدا ـ دينس الأريوباغيتي أول أثيني اعتنق المسيحية على يد القديس بولص. لكن هذه الكتيبات قد كتبها مسيحي يوناني عاش في القرن السادس وأغفل كتابة اسمه، وكان ذلك قدرة رمزية أكثر أهمية من هوية المؤلف. تمكن دينس الزائف من تعميد رؤى الأفلاطونية المحدثة، ومن خلق تزاوج بين إله اليونانيين وإله انجيل المتعالي.

كان دينس وريث الآباء الكابادوسيين أيضاً. فقد تناول الفارق بين الكيريغما والدوغما بجدية كبيرة أكثر مما فعل باصيل. فقد أكد في إحدى رسائله أن هناك تراثين لاهوتيين وكلاهما مستمدٌّ من الأناجيل. كان الإنجيل الكيريغماتي واضحاً وممكناً معرفته بينما كان الانجيل المعتقدي صامتاً وصوفياً وكلاهما يعتمدان على بعضهما وأساسيان في الإيمان المسيحي. كان أحدهما «رمزياً ويفترض مسبقاً الإدخال الديني». أما الآخر «فكان فلسفيا وقادراً على البرهان، والذي لا يوصف منسوجاً مع ما يمكن التحدث عنه»(٤٧). فالكيريغما يقنع ويحض من خلال حقيقته الظاهرة، لكن تراث الدوغما الخفي أو الصامت كان سراً يتطلب إدخالاً: إنه يؤثر ويثبت الروح بالله عن طريق إدخالات لا تعلّم أي شيء»(٤٨). وقد شدد دِنيس على ذلك في كلمات تذكرنا بأرسطو. هناك حقيقة دينية لا يمكن التعبير عنها في كلمات بشكل كاف أو بالمنطق أو الحوار العقلاني. إنما يتم التعبير عنها رمزياً بكلمات وإشارات الطقس أو المعتقدات التي كانت «غلالات مقدسة» حجبت المعنى الذي لا يمكن التعبير عنه بالنظر، والتي عدّلتْ أيضاً الله الغامض كلياً بما يتناسب مع حدود الطبيعة البشرية، وعبرت عن الحقيقة بكلمات يمكن فهمها تخيلياً إذا لم تكن تفهم مفهومياً(٤٩).

لم يكن المعنى الخفي أو السري مقتصراً على نخبة ممتازة بل متيسراً لجميع المسيحيين. لم يكن دِنيس يدعو إلى منهج مبهم مناسب للرهبان والزهاد فقط. فالقربان المقدس الذي كان يحضره جميع المؤمنين كان الطريق الرئيسي إلى الله، وهذه الفكرة سيطرت على لاهوته. فالسبب في كون هذه الحقائق مختبئة خلف حجاب واحد هو عدم استثناء الرجال والنساء، ذوات الإرادة الطيبة بل لرفع جميع المسيحيين فوق المدركات الحسية والمفاهيم إلى حقيقة الله ذاته التي لا يمكن التعبير عنها. فالتواضع الذي ألهم

الكابادوسيين بالدعوة أن كل اللاهوت يجب أن يكون صامتاً أصبحت بالنسبة لدنيس طريقة جسورة للصعود إلى الله الذي لا يمكن التعبير عنه.

في الحقيقة لم يكن دِنيس يود استخدام كلمة «الله» على الإطلاق، ومن المحتمل أنها اكتسبت مضامين تجسيدية غير كافية، وكان يفضل أن يستخدم بدلاً منها كلمة بروكليس Theurgy التي كانت تتعلق أساساً بالقربان المقدس. وكانت هذه الكلمة تعني في العالم الوثني بذلاً للمانا الإلهية عن طريق القربان والتأله. وقد استخدم **دنيس** هذه الكلمة على حديث ـ الله ـ الذي بالإمكان فهمه كما يجب، وقد تطلق على القدرة الإلهية الملازمة في الرموز المكشوفة. هذا وقد وافق جميع الكابادوسيين على أن جميع كلماتنا ومفاهيمنا عن الله غير كافية، ويجب ألا نعتبرها وصفاً دقيقاً لحقيقة تقع خارج عقولنا. وحتى كلمة الله كانت خاطئة لأن الله كان «فوق الله» أي «سر خلف الوجود»[٥٠]. يجب أن يدرك المسيحيون أن الله ليس هو الوجود المتعالي، الوجود الأعلى من كل توجهات مراتب كائنات أدنى. فالأشياء والناس لا تتراتب مقابل الله كحقيقة منفصلة أو وجود بديل قد يكون موضوع المعرفة. فالله ليس واحداً من الأشياء التي توجد، وهو بالتأكيد لا يشبه أي شيء مما نعرفه. إنه لأكثر دقة أن نسمي الله «لاشيئاً» ويجب علينا ألا نسميه ثالوثاً حتى لأنه ليس وحدة أو ثالوثاً بالمعنى الذي نعرفه فيه[٥١]. إنه فوق جميع الأسماء مثلما هو فوق كل وجود»[٥٢]. فالاتحاد معه ليس أقل من إسباغ طابع ألوهة على طبيعتنا. لقد كشف الله لنا عن بعض أسمائه في الكتاب المقدس: الآب، الابن، والروح، فالغاية من ذلك ليس تقديم معلومات عنه بل كي يشد الرجال والنساء إليه، وليمكنهم من مشاركته في طبيعته الإلهية. في كل فصل من كتيبه /الأسماء الإلهية/ يبدأ دينس بحقيقة كيريغماتية كشفها الله. خيره، حكمته، أبوته وما شابه. ثم يشرع بعدئذ في تبيان أنه على الرغم من أن الله أظهر شيئاً من ذاته في هذه الأسماء إلا أن ما يكشف عنه ليست ذاته. فإن نود حقاً أن نفهم الله علينا أن ننكر هذه الصفات والأسماء. وبذلك علينا أن نتحول إلى ما هو الله وليس الله معاً، «الخيّر» وليس الخيّر. الصدمة التي تحدثها هذه النقائض عملية تتضمن المعرفة واللامعرفة معاً، وسترفعنا فوق عالم الأفكار الدنيوية إلى الوجود الذي لا يمكن التعبر عنه:

وهكذا نبدأ بالقول:

إنه يوجد فهم، عقل، معرفة، لمس، تصور، مخيلة، اسم وأشياء كثيرة أخرى. لكن لا يمكن فهمه، لا شيء يمكن أن يقال عنه، لا يمكن تسميته. إنه ليس واحداً من الأشياء الموجودة[٥٣].

فقراءة الكتاب المقدس ليست عملية اكتشاف حقائق عن الله بل يجب أن تكون معرفة نقائض تحول الكيريغما إلى دوغما. فهذه الطريقة هي سرية، إفراغ القدرة الإلهية التي تمكننا من الصعود إلى الله ذاته، وكما علّم الأفلاطونيون دائماً، نصبح إلهيين. إنها طريقة تجعلنا نتوقف عن التفكير «يجب أن نترك وراءنا جميع تصوراتنا عن الله.وأن نوقف جميع قدرات عقولنا»(٥٤). وعلينا أن نترك نكراننا لصفات الله خلفنا. عندئذ فقط سنبلغ نشوة الاتحاد بالله.

عندما يتحدث دينس عن النشوة فإنه لا يشير إلى حالة خاصة للعقل أو إلى شكل بديل للوعي تتحقق عن طريق تدريب يوغاوي غامض. يستطيع كل مسيحي بلوغ ذلك بهذه الطريقة المتناقضة عبر الصلاة والسرية القربانية. إنها ستوقفنا عن الكلام، وتحضرنا إلى مكان الصمت «بينما نغرق في ذلك الظلام الذي خارج الفكر. سنجد أنفسنا أننا لا نفهم الكلمات فقط بل في الحقيقة نكون صامتين وغير عارفين»(٥٥). فقد وجد دينس ـ مثل ما وجد **غريغوري** النياسي في قصة صعود موسى جبل سيناء بعداً تعليمياً. فعندما صعد موسى الجبل فإنه لم ير الله ذاته على القمة بل أُحْضِرَ إلى المكان الذي كان فيه الله. لقد غلفته سحابة كثيفة من الغموض ولم يستطع أن يرى شيئاً: فكل شيء نستطيع رؤيته أو فهمه رمز (الكلمة التي يستخدمها دينس هي Paradigm) «نظرة»، يكشف حضور حقيقة تقع خارج كل فكر. فموسى مضى في ظلام اللامعرفة وبذلك بلغ الاتحاد بذلك الذي يتجاوز كل فهم، سوف نبلغ نشوة مماثلة «ستأخذنا خارج أنفسنا» وتوحدنا مع الله.

وهكذا فهذا هو الممكن فقط، وكأن الله يأتي كي قابلنا على الجبل. فهنا يفترق دِنيس عن الأفلاطونية المحدثة التي تصورت الله كسكوني وبعيد، عصي تماماً على المعرفة البشرية، لم يكن إله الفلاسفة اليونان مدركاً للمتصوف الذي استطاع أحياناً بلوغ النشوة من الاتحاد معه، بينما يلتفت إله الإنجيل نحو البشرية. ويبلغ الله أيضاً نشوة أخذته خارج نفسه إلى مملكة الوجود المخلوق الهشة:

> يجب أن نتجرأ كي نؤكد (لأنها هي الحقيقة) أن خالق الكون ذاته في حنينه الخيّر والجميل إلى الكون إنما يُنقل خارج ذاته في قدراته الإلهية تجاه جميع الأشياء التي لها وجود.. وبذلك يُسحب من عرشه المتعالي فوق جميع الأشياء ليستقر داخل قلب جميع الأشياء. عبر قدرة نشوية فوق الوجود، وبها يبقى داخل ذاته(٥٦).

لقد أصبح الفيض حباً متدفقاً، إرادياً وجارفاً أكثر منه مجرد عملية آلية فطريقة دينس في النفي والنقائض لم تكن مجرد شيء نقوم به بل شيء يحدث لنا.

كانت النشوة بالنسبة إلى **أفلوطين** فرحاً يأتينا قليلاً، وبلغه مرتين أو ثلاثاً طوال حياته. بينما رأى دينس النشوة كحالة مستمرة لكل مسيحي، فكانت هذه هي الرسالة الخفية في الكتاب المقدس والقربان المقدس تظهر في أقل إشارات. وهكذا عندما يغادر المحتفلون المذبح عند بداية القداس يسير الكاهن عبرالجموع راشاً إياهم بالماء المقدس قبل العودة إلى المحرم. فهذا ليس مجرد شعيرة تطهيرية مع أنها هي كذلك أيضاً. إنها تحاكي النشوة الإلهية إذ يغادر الله بها عزلته ويظهر نفسه مع مخلوقاته. يحتمل أن أفضل طريقة للنظر إلى لاهوت دينس هي أن ننظر إليه كما لو أنه رقصة روحية بين ما يمكننا أن نؤكده عن الله واستحسان كل شيء نستطيع قوله عنه لا يمكن أن يكون إلا رمزياً. فكما هو الأمر في البوذية فإن إله دينس له جانبان: جانب متجه نحونا ويظهر نفسه في العالم والجانب الآخر هو الجانب البعيد كما هو في ذاته، والذي بقي عصياً على الفهم تماماً. إنه يبقى ضمن ذاته «في سرية أبدية وفي الوقت ذاته منغمساً كلياً في الخلق، إنه ليس وجوداً آخر إضافياً إلى العالم. وهذا أصبحت طريقة دينس معيارية في اللاهوت اليوناني. وفي الغرب سيستمر اللاهوتيون بالحديث والشرح. فقد تخيل بعضهم أنهم عندما كانوا يلفظون كلمة «الله» فإن الوجود الإلهي تزامن فعلاً مع الفكرة في عقولهم. وينسب بعضهم أفكارهم ومثلهم إلى الله قائلين إن الله أراد هذا، ومنع ذاك، وخطط للآخر بطريقة كانت صنمية بشكل خطير. فقد بقي إله الأرثوذوكسية اليونانية خفياً، وبقي الثالوث يذكر المسيحيين الشرقيين بالطبيعة الشرطية لمعتقداتهم. وفي النهاية قرر اليونانيون أن اللاهوت الحق يجب أن يلتقي مع مبدئي دينس: اللاهوت الصامت، والقائم على النقائض.

طور اليونانيون واللاتين أيضاً آراء مختلفة هامة حول ألوهة المسيح، فقد حدد ماكسيموس الكونفسير (٥٨٠ ـ ٦٦٢) المفهوم اليوناني حول التجسيد، ويعرف ماكسيموس بأنه أبو اللاهوت البيزنطي. لقد اعتقد ماكسيموس أن البشر يحققون أنفسهم عندما يتم اتحادهم مع الله فقط، تماماً كما اعتقد البوذيون أن الاستنارة كانت قدر البشرية الملائم. وبذلك كان الله ليس وجوداً خارجياً غريباً إضافياً واختيارياً مفروضاً على الشرط الإنساني. ففي الرجال والنساء قدرة كامنة تجاه الله، وسيصبحون كاملي الإنسانية إذا ما تم ذلك. فاللوغوس لم يصبح إنساناً كي يكفر عن خطيئة آدم، فلو أن **آدم** لم يخطئ لكان التجسيد قد حدث أيضاً. فقد خلق البشر مشابهين للوغوس، وهم سيحققون قدرتهم

الكاملة إذا ما اكتمل هذا الشبه. فعلى جبل تابور أظهرت لنا بشرية يسوع المبجلة الشرط البشري الإلهي الذي يجب أن نطمح إليه جميعاً. لقد جُعلت الكلمة جسداً كي يصبح الجنس البشري كله إلهاً، تأله بنعمة الله: «أن يصبح إنساناً ـ إنساناً كاملاً، روحاً وجسداً بالطبيعة، وأن يصبح إلهاً كاملاً روحاً وجسداً بالنعمة الإلهة». فكما أن الاستنارة البوذية لم تتضمن غزواً من وجود خارق للطبيعة بل كانت تصعيداً لقدرات كانت طبيعية للبشر كذلك أظهر يسوع الإله لنا الحالة التي يمكننا بلوغها من خلال النعمة الإلهية. كان باستطاعة المسيحيين أن يبجلوا يسوع الله ـ الإنسان بالطريقة نفسها التي كان البوذيون يبجلون فيها صورة غاوتاما الذي بلغ الاستنارة: لقد كان المثال الاول لإنسانية متحققة وممجدة بحق.

فبينما جعلت النظرة اليونانية للتجسيد المسيحية أقرب ما تكون من التراث الشرقي نجد أن النظرة الغربية ليسوع قد أخذت مساراً أكثر غرابة. لقد عبر أنسيلم أسقف كانتربري (١٠٣٣ ـ ١١٠٩) عن اللاهوت الكلاسيكي في كتيبه /لماذا أصبح الله إنساناً/. كانت الخطيئة تحدياً ذا أهمية كبيرة، وكانت كفارتها أساسية إذا لم تحبط تماماً مخططات الله الجنس البشري. لقد خُلِقَت الكلمة جسداً كي يكفر بالنيابة عنا. أمرت العدالة الإلهية أنه يجب دفع الدين من قبل أحد ما كان إلهاً وإنساناً في آن معاً: فكانت أهمية الذنب تعني أن ابن الله فقط كان بوسعه أن يحقق خلاصنا. لكنه كإنسان كان مسؤولاً، لأن المخلص أيضاً كان يجب أن يكون فرداً من الجنس البشري. كانت خطة قانونية مرتبة صورت الله يفكر، ويحكم، ويزن الأشياء وكما لو أنه كائن بشري. وعززت هذه الصورة أيضاً الصورة الغربية لإله قاسٍ رضي بموت ابنه موتاً شائناً قدمه كنوع من قربان بشري.

لقد أسيء فهم معتقد الثالوث في العالم الغربي في معظم الأحيان. لأن الناس يميلون إلى تخيل ثلاثة شخوص إلهية أو إلى تجاهل هذا المعتقد برمته، ويعرفون الله بالآب، ويجعلون يسوع صديقاً إلهياً لكن ليس في مستوى واحد. وقد وجد المسلمون واليهود هذا المعتقد محيراً بل وتجديفاً على الله. مع ذلك فقد طور المتصوفون اليهود والإسلام مفاهيم مماثلة للإله. ففكرة كنوسيس Knosis هي نشوة الله التي تفرغ ذاتها مثلاً ستكون حاسمة في كل من القبالة والصوفية. في الثالوث ينقل الآب كل ما هو عليه إلى الابن، معطياً كل شيء ـ حتى إمكانية التعبير عن ذاته في كلمة أخرى. وما أن تنطلق تلك الكلمة فإن الآب يبقى صامتاً: لا يوجد شيء يمكننا قوله حوله لأن ما نعرفه عن الله هو اللوغوس أو الابن. ولذلك ليس للآب هوية، لا «أنا» بالمعنى العادي ويدحض مفهومنا للشخصية. ففي أصل

الوجود ذاته هناك اللاشيء، ولم يره دينس فقط بل **أفلوطين** أيضاً وفيلون وبوذا. وطالما أن الآب يُقدَّم عادة كغاية للسعي المسيحي، فإن المرحلة المسيحية تصبح تقدماً باتجاه لا مكان، ولا أين، ولا أحد. كانت فكرة إله شخصي أو مطلق مشخص هامة جداً للبشرية. فالهندوس والبوذيون كان عليهم أن يسمحوا بالولاء الشخصي لبهاكتي Bhakti. لكن الرمز أو معنى الثالوث يوحي بأن النزعة الشخصانية يجب تجاوزها، وأنه ليس كافياً تخيل الله كإنسان ضخم يتصرف ويتفاعل مثلنا تماماً. بالإمكان رؤية معتقد التجسيد كمحاولة أخرى لتحييد خطر الوثنية. ففي الماضي كان الناس يرون الله كوجود آخر كلي «موجود هناك»، قد يصبح وبكل سهولة مجرد صنم أو إسقاط يمكّن البشر من إخراج وعبادة أهوائهم ورغباتهم. وقد حاولت التراثات الدينية الأخرى منع هذا بإصرارها على أن المطلق هو رهن الشرط الإنساني كما هي الحال في المنظور البراهمي الأتماني. فآريوس والنسطوريون أرادوا جميعاً جعل يسوع إما بشرياً أو إلهياً، ولقوا مقاومة، جزئياً بسبب ميلهم هذا لإبقاء البشرية والألوهة في عالمين منفصلين.

صحيح أن حلولهم كانت أكثر عقلانية إلا أن الدوغما ـ المناقضة للكريغما ـ ينبغي أن تكون محدودة بالذي يمكن تفسيره بالكامل، فلا تعود أكثر من شعر أو موسيقى. عبر أتانازيوس عن الاعتقاد بالتجسيد وكذلك ماكسميوس ـ بارتباك. فكانت محاولة لتوضيح الرؤية الكونية بأن الله والإنسان يجب أن يكونا غير منفصلين. ففي الغرب حيث لم تتم صياغة التجسيد بهذه الطريقة هناك ميل لإبقاء الله خارجياً بالنسبة للإنسان ووجوداً بديلاً للعالم الذي نعرفه. بالتالي من السهل جداً جعل هذا الله إسقاطاً، أصبح مؤخراً أمراً مشكوكاً به.

فعن طريق جعل يسوع إلهاً بشرياً وحيداً فقد رأينا أن المسيحيين تبنوا مفهوماً وحيداً للحقيقة الدينية: كان يسوع كلمة الله الأولى والأخيرة إلى الجنس البشري الذي اعتبر الوحي المستقبلي أمراً غير ضروري. وبالتالي ـ مثلهم مثل اليهود ـ فقد تم فضحهم عندما ظهر نبي في الجزيرة العربية خلال القرن السابع، وادعى أنه تلقى وحياً مباشراً من إلههم، وأنه أحضر كتاباً مقدساً جديداً إلى شعبه. هذه النسخة الجديدة للتوحيد التي عرفت بالإسلام انتشرت بسرعة مذهلة في أرجاء الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. وكان الكثيرون من معتنقيه المتحمسين في هذه البلدان (حيث لم تكن الهيلينية على أرض مريحة لها) تحولوا وهم يشعرون بالراحة من النزعة التثليثية اليونانية التي عبرت عن سر الله في مصطلح كان غريباً عنهم، وتبنوا مفهوماً أكثر سامية للوجود الإلهي.

الفصل الخامس

الوحدة: إله الإسلام

ظهر تاجر عربي من مدينة مكة المزدهرة في الحجاز في نحو عام ٦١٠م. لم يكن قد قرأ الإنجيل أبداً، ومن المحتمل أنه لم يكن قد سمع بأشعيا أو إرميا وحزقيال، ومر بتجربة كانت خارقة ومماثلة لتجاربهم. كان **محمد بن عبد الله** ـ أحد أفراد قبيلة قريش المكية ـ يأخذ أسرته إلى جبل حراء على مشارف مكة كي يقوم بعزلة روحية خلال شهر رمضان، وكانت هذه عادة منتشرة بين عرب شبه الجزيرة. كان **محمد** يمضي تلك الفترة مصلياً للّه القدير إله العرب، ويوزع الطعام والصدقات على الفقراء الذين كانوا يأتون لزيارته خلال هذه الفترة المقدسة. من المحتمل أنه أمضى وقتاً كثيراً في تفكير قلق. ومن أواخر سيرة حياته نعرف أنه كان مدركاً تماماً لانحراف مقلق عمّ مكة على الرغم من نجاحها الراهن الذي كان يدعو إلى الإعجاب. فقبل هذه الفترة بجيلين كانت قريش تعيش حياة قبلية قاسية على شاكلة القبائل البدوية الأخرى. فكل يوم كان يتطلب صراعاً مريراً من أجل البقاء. لكن خلال السنوات الأخيرة من القرن السادس أصبح القرشيون ناجحين جداً في التجارة فجعلوا مكة المستوطنة الأكثر أهمية في الجزيرة العربية، وأصبحوا أغنى مما رأوا في شطحات أحلامهم، وتبعاً لذلك تغيَّر نمط أسلوب حياتهم. وحلت قيم رأسمالية عنيفة لا ترحم محل القيم القبلية القديمة، مما جعل الناس يشعرون بالضياع وفقدان الاتجاه. وعرف محمد أن القرشيين كانوا في مسار خطر وبحاجة إلى إيديولوجيا تساعدهم على التكيُّف مع ظروفهم الجديدة.

في هذه الفترة كان لا بد لأي حل سياسي من أن يرتدي طابعاًدينياً، وكان **محمد** مدركاً أن القرشيين يصنعون ديناً جديداً من المال، ولم يكن في هذا غرابة لأنهم لابد قد

شعروا أن ثروتهم الجديدة قد أنقذتهم من مخاطر الحياة البدوية وأدت إلى تراجع سوء التغذية والعنف القبلي اللذين استوطنا سهوب الجزيرة العربية حيث كانت كل قبيلة تواجه إمكانية الانقراض يومياً. لقد أصبح لديهم الآن ما يكفي تقريباً كي يأكلوا، فجعلوا من مكة مركزاً دولياً للتجارة ومركزاً مالياً كبيراً. وهكذا راح يتملكهم الشعور بأنهم أسياد مصائرهم، وكما يبدو تخيل بعضهم أن ثروتهم سوف تعطيهم خلوداً ما ـ بينما كان **محمد** يرى أن هذا الإيمان الجديد بالاكتفاء الذاتي يعني تفكك القبيلة. في الماضي كانت القبيلة تأتي في المقام الأول والفرد في المرتبة الثانية: فكل فرد فيها كان يعرف أن بقاءه رهن ببقائها. وبالتالي كان على الأغنياء الاعتناء بالفقراء والضعفاء في جماعتهم العرقية. بيد أن نزعة فردية حلت محل هذا المثل الجماعي، وأصبحت المنافسة هي الحالة المعيارية. بدأ الأفراد بجمع ثروات شخصية دون أن يعيروا اهتماماً بالقرشيين الأضعف منهم. فكل القبائل أو الجماعات الأسرية في القبيلة كانت في حالة تناحر من أجل نصيب من الثروة في مكة، وشعرت بعض العشائر الأقل حظاً في الثروة (مثل بني هاشم ـ عشيرة **محمد**) أن بقاءها كان محفوفاً بالمخاطر. كان **محمد** مقتنعاً أنه مالم تتعلم قريش وضع قيمة سامية في مركز حياة أفرادها، وما لم يتغلبوا على أنانيتهم وجشعهم فإنها ستمزق نفسها أخلاقياً وسياسياً في صراع مميت.

كانت الحالة في بقية الجزيرة العربية كئيبة أيضاً. فقد عاشت القبائل البدوية في منطقتي **الحجاز** و**نجد** في تنافس شرس مع بعضها بعضاً من أجل ضرورات الحياة الأساسية. فمن أجل مساعدة الناس على تنمية الروح الجماعية التي كانت أساسية للبقاء طوَّر العرب إيديولوجيا أسموها **المروءة** التي أنجزت العديد من وظائف الدين. كان هناك مجمّع آلهة وثنية يتعبَّدُ العرب في صوامعها؛ لكنهم لم يطوروا مثيولوجيا تشرح لهم مرجعية هذه الآلهة والأماكن المقدسة لحياة الروح. لم يكن لديهم أي مفهوم عن الحياة الأخرى، التي اعتقدوا بدلاً عنها بالدهر ـ بالإمكان ترجمته بالزمن أو القدر، ومن المحتمل أن هذا الموقف كان أساسياً في مجتمع كانت نسبة الوفيات فيه مرتفعة جداً. غالباً ما يترجم الغربيون **المروءة** بكلمة الرجولة لكن **المروءة** ذات دلالات أوسع بكثير من دلالات الرجولة: كانت **المروءة** تعني الشجاعة في المعركة، الصبر واحتمال الألم والولاء المطلق للقبيلة. كانت تتطلب فضائل **المروءة** أن يطيع العربي سيده أو زعيم قبيلته دون اعتبار لسلامته الشخصية. كان عليه أن يكرس نفسه لواجبات الفروسية، وللثأر إذا ما ارتُكبَ خطأ ضد قبيلته، وأن يحمي أفرادها الضعفاء. ولضمان بقاء القبيلة عند الشدائد كان السيد يتقاسم ثرواته وممتلكاته بشكل متساوٍ مع أفرادها وكان يثأر لموت أحد أفراد قبيلته بقتل فرد من قبيلة القاتل. فهنا

نرى الأخلاق الجماعية في غاية الوضوح: لم يكن من الضروري معاقبة القاتل شخصياً لأن من الممكن أن يختفي فرد ما دون أن يترك أي أثر في مجتمع ما قبل الإسلام في الجزيرة العربية، وبدلاً من ذلك يُنتقى فرد من أفراد القبيلة المعادية ويُقتل. وبذلك كان الثأر أو عداوة الدم هي السبيل الوحيد لتأمين الحد الأدنى من الأمن الاجتماعي في منطقة لا وجود لسلطة مركزية فيها حيث كانت كل جماعة قبلية قانوناً بحد ذاتها، فإذا فشل زعيم في الانتقام فإن قبيلته لن تحظى بالاحترام، وكان أفراد القبائل الأخرى يعرفون أن ليس بإمكانهم قتل أفرادها دون عقوبة. وهكذا كان الثأر شكلاً جاهزاً وخشناً من العدالة التي كانت تعني عدم السماح لقبيلة بالتطاول على قبيلة أخرى، وكان يعني كذلك أن القبائل قد تصبح متورطة في حلقة عنف لا يمكن إيقافها. كل ثأر يؤدي إلى ثأر آخر إذا ما شعر الناس أن الثأر لم يكن متناسباً مع الجريمة الأصلية.

كانت **المروءة** تمارس حضوراً قوياً متعدد الوجوه: تشجع على المساواة وتقويتها وتعميقها وتشجع على عدم الاكتراث بالسلع المادية التي يحتمل أنها كانت أساسية في منطقة لم يكن يتوافر فيها ما يكفي من الأساسيات كي تُوَزَّع. مبدأ الأريحية والكرم فضيلتان هامتان علمتا العرب عدم التفكير بالغد. فهذه الفضائل ستصبح هامة جداً في الإسلام كما سنرى. لقد لعبت المروءة دوراً جيداً في حياة العرب طيلة قرون، لكنها في القرن السادس لم تكن قادرة على الاستجابة لظروف الحداثة. فخلال الفترة الأخيرة من فترة ما قبل الإسلام التي يسميها المسلمون الجاهلية (أي زمن الجهل) يبدو أن سخطاً واسع الانتشار وقلقاً روحياً كانا يسمان هذه الفترة. كان العرب محاطين بامبراطوريتين عاتيتين هما الامبراطورية **الساسانية في فارس** والامبراطورية **البيزنطية**. بدأت الأفكار الجديدة من البلدان المستقرة تنفذ إلى الجزيرة، فالتجار الذين كانوا يسافرون إلى **سورية** أو **العراق** يعودون ومعهم قصص عن أعاجيب الحضارة، مع ذلك بدا العرب وكأنه محكوم عليهم ببربرية أبدية. كانت القبائل منشغلة في حروب مستمرة جعلت جمع مصادرهم الضئيلة أمراً محالاً، كي يصبحوا الشعب العربي الموحد الذي كانوا يدركون وجوده بشكل غير واضح. لم يكونوا قادرين على حمل قدرهم وتأسيس حضارتهم بأيديهم. بدلاً من ذلك كانوا عرضة لاستغلال القوى العظمى. إن المنطقة الأكثر خصوبة ومعرفة في جنوب الجزيرة والمعروفة الآن باسم اليمن التي كانت تستفيد من الأمطار الموسمية، أصبحت مجرد ولاية من ولايات فارس. الأفكار الجديدة التي كانت تتسلل إلى المنطقة جلبت معها خصوصيات النزعة الفردية التي نسفت الروح الجماعية القديمة: فالاعتقاد المسيحي بالحياة بعد الموت ـ

مثلاً ـ جعل المصير الأبدي لكل فرد ذا قيمة مقدسة. فكيف كان بالإمكان جعل الفردية منسجمة مع المثل الأعلى القبلي الذي جعل دور الفرد ثانوياً أمام المثل الأعلى الجماعي الذي كان يؤكد على أن خلود الفرد ـ الذكر أو الأنثى ـ إنما يكمن في بقاء القبيلة؟

لقد كان **محمد** ذا عبقرية استثنائية. فعندما توفي في عام ٦٣٢ كان قد جمع جميع القبائل في الجزيرة العربية في جماعة موحدة أو أمة. لقد جلب للعرب روحانية فريدة تتناسب مع تراثاتهم، فنزعت أغلال قدرات مختزنة ومكنتهم خلال مئة سنة ـ من تأسيس امبراطوريتهم العظيمة التي امتدت من الهيملايا إلى جبال البيرينيه، فكانت حضارة فريدة. عندما كان **محمد** يجلس مصلياً في الكهف الصغير على قمة جبل حراء أثناء اعتكافه في شهر رمضان عام ٦١٠ لم يكن باستطاعته أن يتصور هذا النجاح الظاهرة. فعلى شاكلة الكثير من العرب أصبح **محمد** يؤمن أن الله الإله الكبير في مجمع الآلهة العربية القديمة كان مماثلاً للّه الذي عبده اليهود والمسيحيون. وقد اعتقد أن نبياً مرسلاً من هذا الله هو الذي باستطاعته فقط أن يحل مشاكل شعبه، لكنه لم يكن يعتقد ولو للحظة أنه هو من سيكون ذلك النبي. في الحقيقة كان العرب يشعرون بعدم الرضا لأن الله لم يرسل لهم أبداً نبياً أو كتاباً مقدساً خاصاً بهم على الرغم من أنهم أقاموا صومعته في وسطهم منذ زمن قديم جداً. اذ بحلول القرن السابع توصل العرب إلى الاعتقاد بأن الكعبة الصومعة ـ المكعبة الشكل الضخمة في قلب مكة ـ كانت مكرسةٌ للّه أساساً، على الرغم من وجود الإله النبطي **هبل** في **الكعبة** في ذلك الوقت. كان المكيون فخورين جداً بالكعبة التي كانت أهم مكان مقدس في الجزيرة العربية. وكان العرب يتوافدون من أرجاء الجزيرة لأداء الحج في مكة كل سنة، يؤدون الشعائر التراثية في فترة تبلغ عدة أيام. يحرم العنف في الحرم وفي المنطقة المقدسة حول **الكعبة**. وهكذا كان بوسعهم الاتجار بسلام عارفين مسبقاً أن العداوات القبلية القديمة كانت مؤجلة مؤقتاً. وكان القرشيون يعلمون أنهم ما كانوا ليحققوا نجاحهم المادي لولا الكعبة، وأن امتيازهم بين القبائل العربية يعتمد على رفادة الكعبة وعلى صيانة موجوداتها المقدسة القديمة. مع أن الله خص وبكل وضوح قريشاً بمحبته الخاصة إلاّ أنه لم يكن قد أرسل لهم رسولاً مثل **ابراهيم** أو **موسى** أو **يسوع**، ولم يكن لدى العرب كتاب مقدس بلغتهم.

للأسباب الآنفة الذكر كان العرب يشعرون بدونية روحية. فكان اليهود والمسيحيون الذين احتكوا بهم يعيرونهم بأنهم شعب بربري لم يتلق وحياً من الله، وبالمقابل كان العرب

يكرهون هؤلاء الذين كانت لديهم معرفة ليست في حوذتهم هم. لم تحقق اليهودية والمسيحية سوى تقدم قليل في المنطقة مع أن العرب كانوا يعترفون بأن هذا الشكل المتقدم من الدين كان أعلى مستوى من وثنيتهم التراثية. وكانت قبائل يهودية لايعرف أصلها في يثرب وفَدَكْ إلى الشمال من مكة، وبعض من القبائل الشمالية على الحدود الفاصلة بين الامبراطوريتين الفارسية والبيزنطية التي اعتنقت **المونوفيزية** Monophysite أو المسيحية النسطورية. كان البدو متمسكين باستقلاليتهم بضراوة، وكانوا مصممين على عدم الخضوع للقوى العظمى مثل إخوانهم في **اليمن**، كما كانوا مدركين تماماً أن **الفرس** والبيزنطيين قد استخدموا اليهودية والمسيحية كي يزيدوا من صنائعهم في المنطقة. ويحتمل أنهم كانوا مدركين غريزياً أنهم قد عانوا بما فيه الكفاية من اقتلاع ثقافي بينما كانت تراثاتهم تتآكل. آخر شيء كانوا بحاجة إليه كان إيديولوجيا أجنبية مطرزة بلغات وتراثات غريبة عنهم.

يبدو أن بعض العرب حاول اكتشاف شكل للوحدانية أكثر حيادية غير ملوثة بارتباطات إمبريالية. ففي القرن الخامس يخبرنا المؤرخ المسيحي الفلسطيني **سوزومينوس** Sozomenus أن بعض العرب في سوريا اكتشفوا ما أسموه دين ابراهيم الحنيف الذي عاش قبل أن ينزل الله **التوراة** أو **الانجيل**، وبالتالي لم يكن يهودياً ولا مسيحياً. ويخبرنا **محمد بن اسحق** (d - ٧٦٧) أول كاتب سيرة للنبي أن أربعة من قرشيي مكة قد قرروا اتباع الحنفية دين ابراهيم الحق، وقد جادل بعض العلماء الغربيين أن هذه الطائفة الحنفية القليلة هي قصة تقوى ترمز إلى القلق الروحي الذي كان في الجاهلية، لكن لابد أن لها أساساً واقعياً، فالمسلمون الأوائل يعرفون ثلاثة من هؤلاء الأحناف الأربعة وهم: **عبيد الله بن جحش** (ابن عمة محمد)، وورقة بن نوفل الذي أصبح مسيحياً في النهاية (أحد مستشاري **محمد** الروحيين) **وزيد بن عمر** خال **عمر بن الخطاب** (أحد المقربين من محمد، والذي أصبح الخليفة الثاني للامبراطورية الإسلامية). فهناك قصة تروى عن زيد قبل أن يغادر مكة كي يبحث في سوريا والعراق عن دين ابراهيم. كان زيد واقفاً قرب الكعبة متكئاً على جدارها، وقريش تؤدي طقس الطواف حولها بالطريقة التي كانت مبجلة في ذلك العصر، قال زيد: «يا معشر قريش، والذي نفس زيد بيده ما من أحد منكم يتبع دين ابراهيم سواي». ثم أضاف حزيناً: «يا إلهي لو أني أعلم كيف تريد أن تُعبد لكنت عبدتك كذلك، لكنني لا أعلم»[١].

لقد تحققت لهفة زيد إلى وحي إلهي على جبل حراء في عام ٦١٠ في الليلة السابعة عشرة من رمضان عندما استيقظ **محمد** من نومه هلعاً، وكان يشعر أنه محاط بحضور مقدس منهك. وقد وصف لاحقاً هذه التجربة ـ التي تفوق الوصف ـ بكلمات عربية مميزة. قال إن ملاكاً قد ظهر له وأعطاه أمراً موجزاً: «اقرأ» مثل الأنبياء العبرانيين الذين كانوا يترددون غالباً في نطق كلمة الله. رفض محتجاً: «ما أنا بقارىء». إنه لم يكن كاهناً، ولا واحداً من مفسري الأحلام الذين يسقطون في نشوة والذين كانوا يزعمون قراءة النبوءات الملهمة. قال ابن اسحاق: لكن الملاك غطاه بكل بساطة بضمة قوية إليه فشعر أن نَفَسَهُ قد اعتصر من جسده. ولما لم يعد **محمد** يستطيع احتماله تركه الملاك وأمره ثانية «اقرأ» ورفض **محمد** ثانية، ثم ضمه الملاك ثانية حتى شعر أنه قد وصل نهاية احتماله. وفي الضمة المرعبة الثالثة وجد **محمد** الكلمات الأولى من كتاب مقدس جديد يتدفق من فمه:

> **«اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم»**[٢].

لقد تم نطق كلمة الله لأول مرة في اللغة العربية، وسوف يسمى هذا الكتاب **القرآن**.

استعاد **محمد** وعيه في حالة خوف وتغير. كان خائفاً من أنه قد أصبح كاهناً سيء السمعة وهو الذي كان الناس يستشيرونه إذا أضاع أحدهم جملاً له. كان العرب يعتقدون أن الكاهن مسكون بجني ـ أحد الأشباح التي يعتقد أنها تغشى الأماكن الطبيعية، وقد تصبح نزوية فتقود الناس إلى الخطأ. كما اعتقدوا أن الشعراء ممسوسون بجن خاص بهم. ولذلك قال **حسان بن ثابت** ـ شاعر يثرب الذي أسلم لاحقاً ـ عندما كان يتلقى نداء الشعر الباطني كان جنيّه يظهر له، ويلقيه أرضاً، ويخرج عنوة الكلمات الموحاة من فمه. كان هذا هو الشكل الوحيد للإيحاء الذي كان معروفاً لدى **محمد**. وفكرة أن يصبح مجنوناً (أي مسه جني) قد ملأته يأساً لدرجة أنه قد تمنى الموت. كان يكره المتكهنين جداً، هؤلاء الذين كانت نبوءاتهم غير مفهومة ومشوشة، وكان حريصاً جداً على تمييز القرآن عن الشعر العربي التقليدي. بعدئذ خرج من الكهف، وقرر أن يرمي نفسه من قمة الجبل ليلقى حتفه. لكنه رأى على سفح الجبل كائناً عرفه فيما بعد ـ انه **جبريل**:

> «عندما كنت في منتصف الطريق على الجبل سمعت هاتفاً من السماء يقول: «يا**محمد** أنت رسول الله وأنا جبريل». فرفعت رأسي إلى السماء؛

فإذا جبرائيل في صورة رجل صاف قدميه في أفق السماء يقول: يامحد أنت رسول الله وأنا جبرائيل. قال: فوقفت انظر إليه وشغلني ذلك عما أردت؛ فما أتقدم وما أتأخر؛ وجعلت أصرّف وجهي عنه في آفاق السماء فلا أنظر في ناحية منها إلا رأيته كذلك[٣].

جبريل في الإسلام هو النظير للروح القدس في الوحي، أي الوسيلة التي يتصل بها الله مع الناس. فجبريل لم يكن مجرد ملاك عادي بل حضور غامر كلي الوجود ولا سبيل إلى الهرب منه. كان في **محمد** ذلك الخوف المتعاظم من الحضور المقدس الذي أسماه الأنبياء العبرانيون «قدوس»، الآخرية Otherness الإلهية المخيفة. لقد شعر هؤلاء الأنبياء أنهم مشرفون على الموت، وفي حالة إرهاق جسدي ونفسي لدى مرورهم بهذه التجربة. لكن **محمداً** لم يكن مثل أشعيا أو إرميا لأنه لم يكن لديه عزاءات من تراث راسخ كي تدعمه. بدت التجربة مرعبة بعد أن هبطت عليه من الغيب فتركته في حالة صدمة عميقة. فعاد غريزياً وهو في كربه إلى زوجه خديجة.

رمى **محمد** نفسه وهو يرتجف في حجرها صائحاً: «دثروني، دثروني». راجياً إياها أن تغطيه من الحضرة المقدسة. وبعد أن خفت عنه وطأة الخوف سألها فيم إذا كان قد أصبح حقاً مجنوناً فأسرعت خديجة تقول له: «أعيذك بالله من ذلك يا أباالقاسم! ما كان الله ليصنع ذلك بك مع ماأعلم منك من صدق حديثك وعظم أمانتك وحسن خلقك، وصلة رحمك»![٤] لم يكن تصرف الله عشوائياً. فقد اقترحت خديجة على **محمد** أن يستشير خالها ورقة بن نوفل الذي الذي أصبح مسيحياً وعارفاً بالكتب المقدسة. لم يكن لدى ورقة شك على الإطلاق في أن **محمد** قد تلقى الوحي من رب موسى والأنبياء وأنه قد أصبح المبعوث الإلهي إلى العرب. وبعد مضي سبع سنوات كان **محمد** قد اقتنع بحالته، فبدأ يدعو القرشيين حاملاً إليهم كتاباً مقدساً بلغتهم هم.

كان نزول القرآن مختلفاً عن التوراة التي أوحيت إلى موسى - كما في الرواية الموجودة في العهد القديم - في لقاء واحد على قمة جبل سيناء. فالقرآن نزل على **محمد** آية آية، وسطراً تلو آخر في فترة تبلغ /٢٣/ سنة. كان نزول الوحي تجربة مؤلمة فقد وصف **محمد** هبوط الوحي «لم أتلق الوحي مرة إلا وشعرت أن روحي تكاد أن تخرج مني»[٥]. كان عليه أن يصغي متمعناً إلى الكلمات الإلهية. قال إن مضمون الرسالة الإلهية كان أحياناً واضحاً: بدا وكأنه كان يرى جبريل ويسمع ما كان يقوله. وأحياناً أخرى كانت الأصداء Reverberations تخف عندما أكون مدركاً لرسالتها[٦]. ويُصوره كُتَّاب السِّيَرْ الأوائل للفترة الكلاسيكية مصغياً باهتمام إلى ما ندعوه الآن اللاشعور، أي بالأحرى

كشاعر يصف عملية «الاستماع» إلى قصيدة كانت تعلو إلى السطح من أعماق عقله الدفينة معلنة نفسها بسلطة وكمال لدرجة تبدو فيها منفصلة عنه بطريقة غامضة. ففي القرآن يخبر الله **محمداً** أن يستمع إلى المعنى غير المترابط بانتباه، أي بما سماه وردزوورث «سلبية حكيمة»(٧). يجب ألا يندفع لفرض كلماتٍ أو لفرض معنىً مفهومي معين بل عليه الانتظار حتى يفصح المعنى الحقيقي عن نفسه في وقته المناسب.

«لا تُحرِّك به لسانك لِتَعْجل به. إن علينا جَمْعَهُ وقرآنه.

فإذا قرأته فاتَّبع قرآنه. ثم إن علينا بيانه»(٨).

لقد كانت عملية صعبة مثلها مثل كل عملية إبداعية. كان **محمد** يدخل في حالة نشوة، وكما يبدو كان يفقد وعيه أحياناً. كان يتصبب عرقاً، حتى في يوم بارد، وكان غالباً ما يشعر بوطأة داخلية مثل الحزن الذي كان يجبره على أن يخفض رأسه بين ركبتيه. كان المتصوفون اليهود يتخذون هذا الوضع عند الدخول إلى حالة وعي بديلة، بينما لم يكن **محمداً** يعرف ذلك.

ليس مستغرباً إذا وجد **محمد** هذه الإيحاءات عبئاً هائلاً عليه: فهو لم يكن يعمل فقط في إيجاد حل سياسي جديد كل الجدة لشعبه بل كان أيضاً يؤلف إحدى الروائع الأدبية الروحية العظيمة على مر العصور. لقد اعتقد أنه كان يضع كلمة الله التي يجب عدم نطقها ـ في لغته العربية، لأن القرآن ذو أهمية مركزية للروحانية الإسلامية مثل أهمية يسوع اللوغوس في المسيحية. إننا نعرف عن **محمد** أكثر مما نعرف عن أي مؤسس لأي دين رئيسي آخر. وفي القرآن الذي بالإمكان تحديد تواريخ سوره بدقة معقولة نستطيع رؤية كيفية نشأة رؤياه وتطورها لتصبح أكثر كونية في مداها. في البداية لم يكن يتطلع إلى ما حققه لاحقاً، بل كان هذا يُوحى له شيئاً فشيئاً، بينما كان يستجيب لمنطق الأحداث الداخلي. لدينا في القرآن ما يشبه تعليقاً معاصراً على بدايات الإسلام، وهذا أمر فريد في تاريخ الدين، ففي هذا الكتاب المقدس يبدو الله وهو يعلّق على الحالة المتطورة للأحداث: يرد على بعضٍ من منتقدي **محمد**، ويشرح أهمية معركة، أو يتحدث عن نزاع داخل الجماعة الإسلامية الأولى، ويشير كذلك إلى البعد الإلهي في الحياة الإنسانية. فالقرآن لم ينزل على **محمد** بالترتيب الذي نقرؤه فيه اليوم بل بطريقة أكثر عشوائية: حسبما تمليه الأحداث، وكما استمع إلى معناها الأكثر عمقاً. فكلما كانت تُوحى آية، كان **محمد** يقرؤها بصوت عالٍ، وكان المسلمون يحفظونها غيباً، ويكتبها قلة من المتعلمين. بعد مضي نحو عشرين سنة على وفاة النبي تم أول جمع رسمي للوحي. وضع كتَّاب الوحي السور الأطول في البداية والأقصر في النهاية. وهذا الترتيب ليس عشوائياً كما قد يبدو؛ لأن

القرآن ليس قصة ولا جدالياً يحتاج إلى ترتيب متسلسل. إنه يتعرض لمواضيع متنوعة: حضور الله في العالم الطبيعي، حيوات الأنبياء، أو يوم القيامة. فالقرآن يبدو مملاً ومكرراً بالنسبة الى غربي لا يتذوق جمال اللغة العربية، ويبدو له أنه يتعرض للموضوع ذاته مرة تلو أخرى. فالقرآن لم يكن من أجل الدراسة الخاصة بل من أجل تلاوة طقسية. فعندما يسمع المسلمون القرآن يرتل في المساجد فإنهم يُذكّرون بمعتقدات دينهم كلها.

عندما بدأ **محمد** الدعوة في مكة لم يكن لديه سوى تصور متواضع عن دوره. لم يكن يصدق أنه يؤسس ديناً كونياً جديداً، بل كان يرى نفسه جالباً الدين القديم، دين الله الواحد إلى قريش. في البداية لم يخطر له حتى أن يدعو القبائل العربية الأخرى بل كانت دعوته موجهة إلى المكيين وإلى من هم في جوارهم[٩]. لم تكن لديه أحلام بتأسيس ثيوقراطية ومن المحتمل أنه لم يكن يفهم ما تعنيه هذه الكلمة: يجب ألا تكون له شخصياً وظيفة سياسية في المدينة، بل هو مجرد نذيرها[١٠]. لقد أرسله الله كي يحذر القرشيين من المخاطر التي تحيط بهم. ولم تكن رسالته في بدايتها محكومة بالاخفاق على أية حال، بل كانت رسالة أمل تحمل السرور. ولم يكن على **محمد** أن يثبت لقريش وجود الله، فهم جميعاً يؤمنون ضمنياً بالله الذي خلق السموات والأرض، وكان يعتقد معظمهم أنه كان الله الذي عبده اليهود والمسيحيون. وهكذا كان الإيمان بوجود الله أمراً بديهياً:

> **«ولئِن سألتهم من خلق السمواتِ والأرضَ وسخَّر الشمسَ والقمرَ لَيَقُولنَّ الله فَأنَّى يؤْفَكون. ولئن سألتهم من نزَّل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله، قل الحمد للّه بل أكثرهم لا يعقلون**[١١].

المشكلة التي كانت تواجهه هي أن القرشيين لم يكونوا يفكرون في مضامين هذا الاعتقاد. فالله قد خلق كل واحد منهم من نطفة مني كما أوضح الوحي الأول، وكانوا يعتمدون على الله في طعامهم وبقائهم، ومع ذلك كانوا يعتبرون أنفسهم مركز الكون في افتراض غير واقعي (**كلا إن الإنسان ليطغى. أن رآه استغنى أرأيت الذي ينهى**[١٢])، غير آخذين في الاعتبار مسؤولياتهم كأفراد في مجتمع عربي جدير بالاحترام. جميع الآيات الأولى في القرآن تشجع القرشيين على أن يصبحوا مدركين لنعمة الله التي يستطيعون رؤيتها أنى ينظرون. عندئذ يدركون فضل الله عليهم على الرغم من نجاحهم الجديد، ويقدرون اتكالهم الكامل على خالق النظام الطبيعي:

> **قُتِلَ الإنسانُ ما أَكْفَرَه. من أيِّ شيءٍ خَلَقَهُ. من نطفةِ خَلَقَهُ فقدَّره. ثم السَّبيل يَسَّره. ثم أماته فَأقْبَره. ثم إذا شاء أَنْشَره. كلا لمَّا يقض ما أَمَرَه. فَلْيَنْظرُ الإنسانُ إلى طعامه. أنَّا صببنا الماء صبَاً. ثم شَقَقْنا الأرض شقّاً.**

فأنبتنا فيها حَبّاً. وعنباً وقضباً. وزيتوناً ونخلاً. وحدائق غلباً. وفاكهةً وأبّاً..
متاعاً لكم ولأنعامكم[١٣].

فوجود الله أمر مسلّم به ولا جدال فيه. ففي القرآن نجد أن الكافر بنعمة الله ليس ملحداً كما نفهم من الكلمة التي نعني بها من لا يؤمن بالله، بل من لا يكون شاكراً له، أي من يرى بكل وضوح ما هو مدين للّه به لكنه يرفض تمجيده وينكر جميله.

لم يكن القرآن يعلم القرشيين أي شيء جديد، فهو يُذَكِّر باستمرار بأشياء معروفة مسبقاً يطرحها بأريحية واضحة. فكثيراً ما يستهل القرآن موضوعاً بعبارة مثل ألم تر..؟ ألم تعتبروا..؟ لم تكن كلمة الله تصدر أوامر اعتباطية من أعلى بل كانت تدخل في حوار مع القرشيين. فهي تُذَكِّرهم ـ مثلاً ـ أن الكعبة هي بيت الله الذي يتوقف عليه نجاحهم، الذي كان بمعنى من المعاني ديناً عليهم. كان القرشيون يحبون القيام بالطواف الطقسي حول الكعبة لكن عندما وضعوا أنفسهم ونجاحهم المادي في مركز الحياة نسوا تماماً معاني هذه الشعائر القديمة وتوجهها. عليهم أن ينظروا إلى آيات نعمة الله وقدرته في العالم الطبيعي. فإذا ما فشلوا في إعادة إنتاج نعمة الله في مجتمعهم فإنهم سيفقدون كل صلة بالطبيعة الحقة للأشياء. جعل محمد أصحابه ينحنون في صلاة طقسية مرتين في اليوم. فهذا المظهر الخارجي سيساعد المسلمين على تنمية موقف داخلي، وإعادة توجيه حيواتهم. يسمى دين محمد بالإسلام «أي عملية تسليم وجودي يقوم به كل مسلم إلى الله». فالمسلم رجلاً كان أم أنثى ـ هو من سلّم وجوده كله إلى الخالق. ذُعِرَ القرشيون عندما رأوا هؤلاء المسلمين الأوائل يؤدون الصلاة: وجدوا أنه أمر غير مقبول لفرد من قبيلة قريش الصلفة ـ التي ترافقها استقلالية بدوية متغطرسة طوال قرون ـ أن يكون مستعداً للسجود على الأرض كعبد. كان على المسلمين الانسحاب إلى شعاب مكة كي يؤدوا صلاتهم سراً. فَرَدُّ فعل القرشيين قد أوضح بكل جلاء أن محمداً قد شخص روحهم بكل دقة.

كان الإسلام ـ في كلمات عملية ـ يعني أن على المسلمين واجب خلق مجتمع تسوده العدالة والمساواة، ويعامل فيه الفقراء والضعفاء باحترام. فرسالة القرآن الأخلاقية الأولى في غاية البساطة: تكديس الثروات خطأ كبير. لا بأس في أن يجمع المرء ثروة إلا أنَّ تَقَاسُمَ ثروة المجتمع بالعدل فضيلة، بإعطاء نسبة محددة من ثروة المرء إلى الفقراء[١٤]. فالزكاة المرافقة للصلاة هما ركنان أساسيان من أركان الإسلام الخمس. فَعَلَ محمد ـ ما فعله الأنبياء العبرانيون قبله عندما دعا إلى نظام أخلاقي يمكننا أن نطلق عليه أخلاقاً

اشتراكية كنتيجة لعبادته الله الواحد. لا وجود لمعتقدات إلزامية حول الله: فالقرآن يرتاب جداً من التأمل اللاهوتي ـ المنطقي، فيستبعده على أنه زنى، تورط في الظن حول أشياء ليس في وسع أحد معرفتها أو إثباتها. فمعتقد المسيحية: التجسيد والثالوث هي أمثلة أساسية على الزنى، فليس مستغرباً إذا وجد المسلمون هذه المفاهيم تجديفاً. في اليهودية تم تصور الله كضرورة أخلاقية. وبما أن **محمداً** لم يكن على اتصال عملي باليهود أو المسيحيين وكتبهم المقدسة لذلك فقد اتجه مباشرة إلى جوهر الوحدانية التاريخية.

في القرآن نجد أن الله أكثر لاشخصانية من يهوى، يفتقر إلى عواطف وانفعالات الله في الكتاب التوراتي المقدس. نستطيع أن نلمح فقط شيئاً من الله في آيات الطبيعة، وبما أنه متعالٍ جداً نستطيع أن نتحدث عنه من خلال «رموز» فقط[١٥]. ولذلك نجد القرآن يحث المسلمين دائماً على رؤية العالم كتجلٍّ، يجب عليهم أن يقوموا بجهد تخيلي كي يروا عبر جزئيات العالم قدرة الوجود الأول الكاملة، الحقيقة المتعالية التي تمد جميع الأشياء بالحياة. ينبغي على المسلمين أن ينموا داخلهم موقفاً رمزياً أو تقديسياً.

> **«إن في خَلْقِ السَّموات والأرض واخْتِلاف اللَّيل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها، وبثَّ فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون[١٦]».**

يشدد القرآن دائماً على استخدام العقل في فك رموز آيات أو رسالة الله. يجب على المسلمين ألا يتخلوا عن عقولهم بل عليهم أن ينظروا إلى العالم بتمعن وفضول. فهذا الموقف بالذات هو الذي مكّن المسلمين لاحقاً من بناء تراث جميل للعالم الطبيعي الذي لم يكن يُعَدّ خطراً على الدين كما عدّته المسيحية. فدراسة لآليات عمل العالم الطبيعي تبين أنه ذو بعد ومصدر متعالٍ يمكننا أن نتحدث عنه في رموز أو إشارات: ويجب ألا تفسر قصص الأنبياء، أو روايات يوم القيامة، أو مباهج الفردوس بشكل حرفي بل كرموز لحقيقة أسمى لا يمكن وصفها.

لكن الآية الأعظم من بين الآيات جميعاً هي القرآن ذاته. يجد الغربيون القرآن كتاباً صعباً، والسبب في ذلك هو الترجمة. فترجمته من اللغة العربية تحديداً أمر صعب جداً: حتى الأدب العادي، وعبارات الساسة الدنيوية، يبدو وقعها متكلفاً وغريباً عند ترجمتها إلى الانجليزية. ويصبح هذا صحيحاً جداً بالنسبة الى القرآن المتميز بلغة مختصرة ومكثفة ولمّاحة جداً. فالسُّوَرُ الأولى تعطي انطباعاً بلغة بشرية مطحونة ومتشظية تحت التأثيرالإلهي. يقول

المسلمون أنهم عندما يقرؤون القرآن مترجماً يشعرون أنهم يقرؤون كتاباً مختلفاً تماماً عن القرآن لغياب جماليات اللغة العربية. فالمراد من القرآن ـ كما يوحي اسمه ـ أن يُرَتَّل بصوت عالٍ، ووقع اللغة في النفس أمر أساسي في تأثيره. فالمسلمون يقولون إنهم عندما يسمعون ترتيل القرآن في المسجد يشعرون بأنهم محاطون بصوت ذي بعد سماوي مثلما كان محمد محاطاً بضم جبريل له في غار حراء. إنه ليس كتاباً يقرأ فقط من أجل الحصول على معلومات بل المراد منه أن يقدم إحساساً بالله، وينبغي ألا يقرأ على عجل:

وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً وصرَّفْنا فيه من الوعيد لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكراً. فتعالى الله الملك الحق، ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضي إليك وحْيَه وقل ربِّ زدني علماً(١٧).

فعن طريق تناول القرآن بالطريقة الصحيحة يمر المسلمون بإحساس متسام، وبوجود لا نهائي وبقدرة كامنة خلف الظواهر العابرة والسابحة في العالم الدنيوي. وبذلك فإن قراءة القرآن هي تدريب روحي قد يجد المسيحيون فهمه أمراً صعباً، لأن ليس لديهم لغة مقدسة، ولهذا السبب نجد العبرية والسنسكريتية والعربية مقدسة لدى اليهود والهندوس والمسلمين. يسوع هو كلمة الله، والعهد القديم اليوناني لا شيء فيه مقدس. أمَّا اليهود فلديهم موقفٌ مماثلٌ من التوراة: فعندما يدرسون الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم لا يجولون بأبصارهم على الصفحة، وغالباً ما يقرؤون الكلمات بصوت عالٍ دون قراءة الكلمات التي يعتقدون أن الله قد استخدمها عندما تجلى لموسى على جبل سيناء. وأحياناً يهزون أجسامهم إلى الأمام والخلف مثل لهب أمام نَفَسِ الروح Spirit. فكما يبدو فإن اليهود الذين يقرأون كتابهم بهذه الطريقة فإنهم يخبرون كتاباً مختلفاً جداً عن المسيحيين الذين يجدون معظم أسفار موسى الخمس مملة وغامضة للغاية.

يصف كُتَّاب السير الأوائل باستمرار التعجب والرهبة التي كان العرب يشعرون بها لدى سماعهم القرآن للمرة الأولى، فقد أسلم الكثيرون فوراً، لاعتقادهم أن الله وحده هو القادر على صياغة هذا الجمال اللغوي الخارق في القرآن. وغالباً ما كان يصف المسلم هذه التجربة على أنها إقتحام إلهي فَصَدَ حنيناً دفيناً وأطلق فيضاً من المشاعر. فالفتى القرشي **عمر بن الخطاب** الذي كان خصماً عنيداً **لمحمد،** كان قد نذر نفسه إلى الوثنية القديمة، وكان على استعداد لاغتيال **النبـي.** لكنه اعتنق الإسلام لا برؤيا **يسوع الكلمة** بل بسماعه **القرآن. فهناك** روايتان لقصة إسلامه تجدر الإشارة إلى كليهما. الأولى تروي أن عمراً قد اكتشف أن أخته قد اعتنقت الإسلام سراً. ولدى سماعه تلاوة سورة جديدة زأر غاضباً

رامياً **فاطمة** المسكينة إلى الأرض أثناء دخوله المنزل. لكنه ربما شعر بالخجل عندما رآها تنزف لأن وجهه قد تغير لونه. التقط المخطوط قائلاً: «ماهذا الهراء؟»، وأخذ يقرأ المخطوط، اذ كان **عمر** أحد القرشيين القلائل الذين كانوا يقرؤون. وكان له سلطة معترف بها على الشعر العربي الشفوي، وكان الشعراء يستشيرونه بالمعاني الدقيقة للغة. لكنه لم يكن قد صادف أبداً شيئاً مماثلاً للقرآن. فقال مبدياً إعجابه: «ما أجمل وما أنبل هذا الكلام»[١٨]، واعتنق دين الله الجديد على الفور. لقد وصل جمال الكلمات رغم ما كان يضمره من حقد وضغينة إلى مركز تلقٍ لم يكن مدركاً له. فنحن جميعاً نمر بتجربة مماثلة كالذي يحصل عندما تلامس قصيدةٌ ما وَتَرَ معرفةٍ كامن في مستوى أعمق من المستوى العقلاني. أما في الرواية الثانية لإسلام **عمر** فتسير على النحو التالي: ذات ليلة قابل **عمر محمداً** في الكعبة وهو يرتل القرآن بهدوء وحده أمام المحراب. كان **عمر** يود الاستماع إلى الكلمات، فتسلل تحت القماش الدمشقي الذي كان يغطي المكعب الغرانيتي الضخم، ودار حتى أصبح واقفاً أمام النبي مباشرة. وعندما قال له «لا شيء بيننا سوى غطاء الكعبة» سقطت كل دفاعاته ما عدا واحداً. بعدئذ فعل سحر اللغة العربية فعله: «عندما سمعت القرآن رقّ قلبي وبكيت، ودخل الإسلام قلبي»[١٩]. فالقرآن هو الذي منع أن يكون الله مجرد وجود قدير «هناك خارجاً»، وإنما جلبه إلى داخل عقل وقلب وكيان كل مؤمن.

بالإمكان مقارنة تجربة **عمر** والمسلمين الآخرين الذين حولهم القرآن إلى الإسلام بالتجربة الفنية التي وصفها جورج شتاينر George Steiner في كتابه /حضورات حقيقية/: هل هناك أي شيء فيما نقول؟ إنه يتحدث عما يسميه «طيش الفن والأدب والموسيقا الجادة الذي يتساءل عن الخصوصيات الأخيرة لوجودنا». إنها حالة غزوٍ تقتحم «منزل وجودنا الصغير الحذر، ويأمرنا: بدّلْ حياتك». فبعد صدور أوامر كهذه فإن المنزل «لن يعود صالحاً للسكن كما كان من قبل»[٢٠]. يبدو أن المسلمين مثل **عمر** قد تعرضوا لإدراك لمستقر مماثل، لصحوة وإحساس بالأهمية مزعج مكنتهم من القيام بقطيعة مع الماضي والتراث. فحتى القرشيون الذين رفضوا اعتناق الإسلام كان القرآن مصدر إزعاج لهم، لأنهم وجدوا أنه يقع خارج نطاق مجالاتهم المألوفة: لم يكن القرآن شبيهاً بإلهام الكاهن أو الشاعر ولم يكن كذلك مثل تمائم ساحر. وتبين بعض القصص أن قسماً من القريشيين المقتدرين بقوا ثابتين في معارضتهم التي كانت تهتز ـ كما يبدو ـ لدى سماعهم إحدى السور. لقد أوجد **محمد** شكلاً أدبياً جديداً كلياً لم يكن الناس مستعدين له، وكان يدخل النشوة في قلوب الآخرين. ويبدو محتملاً جداً انه ما كان للاسلام من دون تجربة القرآن

هذه أن يضرب جذوره. فكما رأينا بقي الإسرائيليون القدماء نحو /٧٠٠/ سنة حتى تمكنوا من إحداث قطيعة مع ولاءاتهم الدينية القديمة كي يقبلوا الوحدانية، بيد أن **محمداً** تمكن من مساعدة العرب على إنجاز هذا الانتقال الصعب في مدة /٢٣/ سنة فقط. **فمحمد كشاعر ونبي، والقرآن كنص وتجلٍ هو بالتأكيد مثال مذهل غير عادي للانسجام العميق الموجود بين الفن والدين.**

فخلال السنوات الأولى من رسالته جذب **محمد** الكثيرين من الجيل الشاب إلى دينه، هؤلاء الذين خدعتهم روح الرأسمالية في مكة، ومن الجماعات المهمشة دون امتيازات، ومن النساء والعبيد وأفراد من قبائل أضعف. وتخبرنا المصادر القديمة، بدت مكة وكأنها كانت ستقبل دين الله المعدّل الذي جاء به **محمد**، بينما بقي أفراد المؤسسة الأكثر غنىً متحفظين على فهم الحالة. ولم تحدث قطيعة رسمية مع قادة قريش حتى منع **محمد** المسلمين من عبادة الآلهة الوثنية. وكما يبدو فإن **محمداً** في السنوات الثلاث الأولى من رسالته لم يؤكد على المضمون الوحداني لرسالته، وربما تخيل الناس أن بإمكانهم الاستمرار في عبادة آلهتهم التقليدية إلى جانب عبادة الله، «الله المتعالي» كما كانوا يفعلون دائماً. لكن عندما أدان محمد هذه العبادات القديمة على أنها وثنية خسر معظم أتباعه في ليلة واحدة، وبذلك أصبح أقلية مضطهدة، ومكروهة. فكما رأينا من قبل يتطلب الإيمان بإله واحد فقط تحولاً مؤلماً في الوعي. وكحالةِ المسيحيين الأوَل، اتُّهم المسلمون بالإلحاد الذي كان مهدداً للمجتمع. فمكة التي كانت فيها حضارة مدنية جديدة جداً لا بد أنها قد بدت إنجازاً هشاً لجميع القرشيين الذين كانوا يتفاخرون بالاكتفاء الذاتي، ولا بد أن العديد قد شعروا بالخوف العميق واليأس الذي شعر به أولئك المواطنون في روما الذين ضجوا مطالبين بالدم المسيحي. ويبدو أن القرشيين قد وجدوا أن القطيعة مع آلهة الأجداد كانت تهددهم بمخاطر كبيرة. ولم يمض وقت طول حتى أصبحت حياة **محمد** مهددة بالخطر. يؤرخ العلماء الغربيون هذه القطيعة مع قريش إلى الحادثة المشكوك في صحتها والتي تعرف باسم /الآيات الشيطانية/ التي أصبحت معروفة منذ صدور قصة **سلمان رشدي** المأساوية. كانت ثلاثة إلهات من الآلهة العربية تحظى بمكانة خاصة لدى عرب الحجاز هنّ: اللات «أي الإلهة» و«العزى» (أي العزيز أو المقتدر» التي كانت صوامعهما منتشرة في الطائف ونخلة خاصة التي تقع إلى الجنوب الشرقي من مكة، و«مناة» أي «المميتة» التي كانت صومعتها في «قضيض Qudayd على ساحل البحر الأحمر . لم تكن هذه الآلهة مشخصة بشكل كامل مثل جونو أو أثينا. وكانت تسمى غالباً بنات الله، لكن لا تتضمن هذه التسمية بالضرورة مجمع آلهة متطور تماماً. كان العرب يستخدمون كلمات مترادفة للتعبير

عن علاقة مجردة: وهكذا فإن بنات الدهر (تعني حرفياً بنات القدر) كانت تعني سوء الطالع فقط، أو تقلب الأيام. ولربما عنت عبارة بنات الله «كائنات إلهية». لم تُصوّرْ هذه الآلهات بتماثيل حقيقية في صوامعهن بل بحجارة كبيرة واقفة مثل الحجارة التي كان يستخدمها الكنعانيون. كان العرب يعبدونها لا بطريقة بدائية ساذجة بل كبؤرة «تركيز» الألوهة. وهكذا أصبحت صوامع هذه الإلهات نقاط علام روحية أساسية في الساحة العاطفية عند العرب مثلها في ذلك مثل الكعبة، فأجدادهم كانوا يتعبدون هناك منذ زمن سحيق، وهذا كان يعطيهم إحساساً شافياً بالاستمرارية.

قصة الآيات الشيطانية ليست واردة في القرآن ولا في أي من المصادر المدونة أو الشفوية الأولى. وليست موجودة في سيرة ابن اسحق الأكثر وثوقية. ولم يوردها سوى أبو جعفر الطبري (d ٩٢٣) الذي عاش في القرن العاشر. فيخبرنا أن محمداً كان متضايقاً من الصدع الذي تطور بينه وبين معظم قبيلته بعد أن حرم عبادة الإلهات الثلاث. وبعد أن ألهمه الشيطان تفوه بآيات خادعة كان تسمح بتبجيل بنات الله كشفيعات، أي كملائكة. ففي هذه الآيات الشيطانية المزعومة لم تكن الإلهات الثلاث بمرتبة الله بل كائنات روحية أدنى مرتبة تتوسط لصالح الإنسان عند الله. ويقول الطبري أن جبريل قد أخبر النبي أن هذه الآيات كانت من أصل شيطاني، ويجب حذفها من القرآن وأن يستعاض عنها بالآيات التالية التي أعلنت أن بنات الله كن مجرد اسقاطات المخيلة وشطحاتها:

> **أفرأيتم اللَّاتَ والعِزَّى. ومناة الثالثة الأخرى. أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأنثى. تلك إذاً قِسمةٌ ضيزى. إن هي إلا أسماء سمَّيتُموها أنتم وآباؤكم وما أنزل الله بها من سلطان إن يتَّبعونَ إلا الظَّن وما تهوى الأنفُسُ ولقد جاءهم من ربهم الهدى. أم للإنسان ما تمنَّى. فلله الآخِرَة والأولى. وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى[٢١].**

كانت هذه الإدانة هي الإدانة الأكثر جذرية للآلهة الوثنية السلفية لأنها ألغت أية فرصة للمصالحة مع قريش. وأصبح محمد موحداً غيوراً من هذه الفترة فصاعداً، وأصبح الشرك أكبر الذنوب جميعاً.

لم يقدم محمد أي تنازل للشرك في حادثة الآيات الشيطانية وكأنها لم تحدث. ومن غير الصحيح أيضاً تخيل أن دور الشيطان كان يعني تدنيساً مؤقتاً للقرآن بالشر. فالشيطان في الإسلام شخصية سهلة الانقياد أكثر مما كانت في المسيحية. فالقرآن يخبرنا أنه سوف

يُمهَل إلى يوم الدين، وغالباً ما استخدم العرب كلمة الشيطان للإشارة إلى مغوٍ بشري أو إغراء طبيعي[٢٢]. وتدل هذه الحادثة على الصعوبة التي كان يشعر بها **محمد** بالتأكيد عندما حاول تجسيد الرسالة الإلهية في كلمات بشرية. إنها مرتبطة بآيات قرآنية قويمة تعني أن معظم الأنبياء قد ارتكبوا هفوات شيطانية مماثلة عندما كانوا ينقلون الرسالة لكن الله كان دائماً يصحح أخطاءهم، وكان يرسل وحياً جديداً أعلى بدلاً من السابق. هناك بديل وأسلوب أكثر دنيوية للنظر إلى هذه المسألة هي: أن نرى **محمداً** ينقح عمله على ضوء رؤى جديدة مثلما يفعل أي فنان مبدع. فالمصادر تبين أن **محمداً** كان يرفض مساومة قريش رفضاً تاماً في مسألة عبادة الأصنام لقد كان رجلاً عملياً براغماتياً ـ نراه على استعداد لتقديم تنازل عندما يكون الأمر غير أساسي لكنه كان يرفض طلب القرشيين عندما كانوا يطلبون منه السماح لهم بعبادة آلهة الأجداد وأن يستمر هو وأصحابه في عبادة الله. كان محمد يرفض هذا الاقتراح بعنف. وقد صاغ القرآن هذا الأمر بكل وضوح: «**لا أعبد ما تعبدون، ولا أنتم عابدون ما أعبد لكم دينكم ولي دينِ**»[٢٣]. فالمسلمون يسلمون إلى الله وحده ولن يخضعوا لآلهة زائفة ـ ولو كانت آلهة أو قيماً يرعاها القرشيون.

مفهوم وحدانية الله كان الأساس الأخلاقي في القرآن. كانت كلمة الشرك تعني الخضوع إلى سلع مادية أو وضع الثقة في كائنات أدنى من الله، لذا يُعدُّ الشرك أكبر ذنب في الإسلام. وكالتوراة يصب القرآن سخريته على الآلهة الوثنية: إنها آلهة غير فعالة أبداً. فهي لا تستطيع تقديم العون أو الطعام. ووضعها في مركز حياة المرء أمر غير جيد لأنها لا قدرة لها. وبدلاً من ذلك ـ يجب على المسلم أن يدرك أن الله هو الحقيقة الفريدة والنهائية:

قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفؤاً أحد[٢٤].

لقد شدد المسيحيون ـ كما شدد أتانازيوس أيضاً ـ على أن الخالق الواحد هو مصدر الوجود وبيده قدرة الخلاص، وقد عبروا عن هذه الرؤية في الثالوث والتجسيد. يعود القرآن إلى فكرة الوحدانية الإلهية المتعالية، ويرفض تخيل أن يلد الله ابناً: ليس هناك إله سوى الله خالق السموات والأرض، وهو وحده القادر على أن ينقذ الإنسان، وأن يرسل إليه العون الروحي والمادي الذي يحتاجه. فعن طريق الاعتراف به فقط على أنه الصمد أي «العلة الأولى لكل ما في الوجود» يبلغ المسلمون بعداً للحقيقة تقع خارج الزمن والتاريخ. وسيأخذهم هذا البعد خارج انقساماتهم القبلية التي كانت تمزق مجتمعهم. كان محمد يعرف أن الوحدانية هي عدو القبلية: فوجود إله واحد في مركز العبادة سيلم شمل المجتمع والفرد كذلك.

ليس هناك مفهوم تبسيطي لفكرة الله على أية حال. فهذا الإله الواحد ليس كائناً مثلنا يمكننا معرفته أو فهمه. فعبارة الله أكبر التي تدعو المؤمنين إلى الصلاة تميز بين الله وبقية الوجود، وبين الله كما هو في ذاته، وبين أي شيء يمكننا قوله عنه. فالله الذي لا سبيل إلى فهمه أو الوصول إليه قد أراد أن يجعل نفسه معروفاً. في تراث قديم /أي الحديث/ يقول الله لمحمد: كنتُ سراً دفيناً، أردت أن أُعْرَفَ، ولذلك خلقت العالم كي أغدو معروفاً[٢٥]، فعن طريق تأمل آيات الطبيعة والقرآن يتمكن المسلمون من لمح ذلك الجانب من الألوهة التي التفتت نحو العالم، والتي يسميها القرآن وجه الله. ويوضح الإسلام لنا ـ مثلما أوضح الدينان الأقدم منه ـ أننا نرى‌الله عبر قدراته فقط، وتكيّف هذه القدرات وجوده الذي لا سبيل إلى فهمه بما يتناسب وفهمنا المحدود. فالقرآن يحث المسلمين على تنمية وعي أبدي «التقوى» بوجه أو بذات الله الذي يحيط بنا من كل جانب «فأينما تولوا فثمَّ وجه الله إن الله واسع عليم»[٢٦]. يرى القرآن الله ـ كما رآه الآباء المسيحيون: المطلق، وهو وحده ذو وجود حق «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»[٢٧]. للَّه الأسماء الحسنى التي يبلغ تعدادها /٩٩/ اسماً وتؤكد على أنه الأعظم ومصدر جميع الصفات الإيجابية التي نجدها في الكون. وهكذا العالم موجود لأنه هو الغني «غني ولا نهائي»، إنه واهب الحياة «المحيي»، العارف بالأشياء جميعاً «العليم»، منتج الكلام «الكلمة». فلولاه لما كانت حياة أو معرفة أو كلام. إنها تأكيد على أن الله فقط له الوجود الحق والقيمة والإيجابية. مع ذلك تبدو أسماء الله وكأن كلاً منها يلغي الآخر: «القاهر» الذي يهيمن ويكسر ظهور أعدائه، «الحليم» الذي قدرة احتماله لامتناهية. «القابض» الذي يأخذ بعيداً ، «الباسط» الذي يعطي بسخاء. «الخافض» الذي ينزل إلى أدنى مرتبة، «الرافع» الذي يعز.... تلعب أسماء الله دوراً مركزياً في التقوى الإسلامية: فهي تُردد وتعد على حبات المسباح، وترتل كحلقة، فهذه الأسماء تذكر المسلمين أن الله الذي يعبدون لا يمكن احتواءه في مجالات بشرية، ويرفض التعريف المبسط.

الشهادة هي أول ركن في الإسلام: «أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله». لم تكن هذه الشهادة مجرد تأكيد لوجود الله بل اعترافاً بأن الله هو الحقيقة الوحيدة، والوجود الكامل الحق الوحيد. الله هو الوجود الحق الوحيد في الجمال والكمال: جميع الكائنات التي تبدو موجودة ولها هذه الصفات إنما تملكها طالما أنها تشارك في هذا الوجود الأساسي. وينبغي على المسلمين أن يكملوا حياتهم بجعل الله فقط بؤرة تركيز في حياتهم وأولويتهم الوحيدة. فتأكيد وحدانية الله لا يتم عبر إنكار أن آلهة أخرى مثل بنات الله ليس أهلاً للعبادة. فقول إن الله واحد لم يكن مجرد تعريف عددي بل كان دعوة لجعل الواحد

العامل المحرك في حياة المرء والمجتمع، فبالإمكان رؤية وحدانية الله في الذات المتكاملة حقاً. وكانت وحدانية الله تتطلب من المسلمين الإقرار بالإيحاءات الدينية في أديان أخرى: هناك إله واحد فقط، وجميع الأديان الحقة لا بد أنها مستمدة منه وحده. الإيمان بالحقيقة العليا الوحيدة مشروط ثقافياً، وسيتم التعبير عنها في مجتمعات مختلفة في طرق مختلفة. لكن بؤرة كل عبادة حقة يجب أن تكون موحاة من الله ومتجهة إلى الوجود الذي أسماه العرب دائماً «الله». أحد أسماء الله في القرآن هو «النور»، فالله هو مصدر كل معرفة، وهو السبيل الذي من خلاله يستطيع الناس لمح المتعالي:

> **الله نور السموات والأرض مَثَلُ نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دُرِّيٌّ يُوقَدُ من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زَيْتُها يُضيءُ ولو لم تمسسهُ نارٌ، نورٌ على نورٍ يَهْدي الله لنوره من يشاء، ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم**[٢٨].

تذكرنا أداة التشبيه «كَ» بالطبيعة الرمزية الأساسية في الخطاب القرآني عن الله. فالنور ليس هو ذات الله، بل يشير إلى الاستنارة التي يسبغها على ظهور محدد (المصباح الذي يشع في قلب الفرد) (المشكاة). لا يمكن تعريف النور ذاته بحامليه، لكنه مشترك بينهم جميعاً. فكما أشار المفسرون المسلمون منذ عصور قديمة إلى أن النور رمز جيد للتعبير عن الحقيقة الإلهية تحديداً، التي تتعالى على الزمان والمكان. وقد فسرت صورة شجرة الزيتون في هذه الآية على أنها إشارة إلى استمرارية الوحي الذي ينبع من جذر واحد ويتفرع بعدد تنوع التجربة الدينية التي لا يمكن تعريفها أو حصرها في أي تراث محدد أو محلية: إنها لا شرقية ولا غربية.

عندما اعترف **ورقة بن نوفل** **بمحمد** نبياً حقاً لم يكن يتوقع لا هو ولا **محمد** أن يعتنق الإسلام. **ومحمد** لم يطلب من اليهود أو المسيحيين اعتناق دينه إلا إذا رغبوا بذلك، لأنهم قد تلقوا وحياً خاصاً بهم. وبالتالي لم ير القرآن الوحي لاغياً لرسالات ورؤى أنبياء سابقين بل أكد على استمرارية تجربة البشر الدينية. **إنه لمن الأهمية بمكان أن نشدد على هذه النقطة لأن الغربيين اليوم يشعرون أنهم ميالون إلى اتهام الإسلام بعدم التسامح. فمنذ البداية رأى المسلمون الوحي في شروط استثنائية أقل مما رآه فيها اليهود أو المسيحيون. فتهمة عدم التسامح التي يوجهها أناس كثيرون إلى الإسلام لا تنبع دائماً من رؤية لله مخالفة لرؤيتهم، بل تنبع من مصدر آخر تماماً**[٢٩]: لا يتسامح المسلمون مع الظلم سواء ارتكب ذلك من قِبَلِ حكامهم من أمثال شاه إيران **محمد رضا بهلوي** أو من قبل الدول الغربية القوية. ان القرآن لا يدين التراثات الدينية الأخرى بدعوى أنها زائفة أو

ناقصة، بل يُبيّن أن كل نبي يستمر ويؤكد على رؤى هذا المنهج. فالقرآن يبين أن الله قد أرسل رسلاً إلى كل أمة على وجه الأرض: ويقول التراث الإسلامي أنه قد بعث نحو / ١٢٤٠٠٠/ نبياً، وهذا عدد رمزي يعني اللانهائية. وهكذا نرى القرآن يوضح مراراً انه لا يجلب رسالة جديدةً كلّياً ، وأن على المسلمين أن يؤكدوا على صلتهم بالأديان الأقدم من الإسلام:

«ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقالوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون»[٣٠].

أمر طبيعي أن يشير القرآن إشارات خاصة إلى الرسل الذين كان يعرفهم العرب/ مثل نوح وابراهيم، وموسى ويسوع الذين كانوا أنبياء اليهود والمسيحيين، ويذكر أيضاً هود، وصالح اللذين أرسلا إلى الشعوب العربية القديمة في مدين وثمود. ويؤكد المسلمون اليوم على أنه لو كان **محمد** عارفاً بالهندوسية والبوذية لكان ضمّن حكماءهم الدينيين. فبعد وفاة النبي مُنِحَ هؤلاء حرية دينية كاملة في الامبراطورية الإسلامية، مثلما أُعْطِيَ اليهود والمسيحيون. ويجادل المسلمون ـ استناداً إلى المبدأ نفسه أن القرآن كان سيُكرّم الشامان والمقدسين عند الهنود الأمريكيين أو عند بدائيي استراليا لو كانوا معروفين في حينه.

إن إيمان **محمد** في استمرارية التجربة الدينية سرعان ما وضع على المحك. فبعد الانشقاق عن قريش أصبحت الحياة مستحيلة أمام المسلمين في **مكة**. كان العبيد والمحررون الذين لم تكن لهم حماية قبلية كانوا يعذبون بوحشية حتى أن بعضهم قد توفي تحت التعذيب، وفُرِضت مقاطعة على **بني هاشم** في محاولة لتجويعهم وإخضاعهم بالتالي: ومن المحتمل أن هذا الحرمان قد تسبب في وفاة زوجته الحبيبة **خديجة**، وفي النهاية أصبحت حياة **محمد** في خطر. ودعا العرب الوثنيون في **يثرب** المسلمين إلى ترك عشيرتهم والهجرة إلى **يثرب**: فكانت هذه خطوة لا سابقة لها إطلاقاً: لأن القبيلة بالنسبة للعربي كانت هي القيمة المقدسة في شبه الجزيرة فكان هذا الرد خرقاً لمبادىء أساسية. كانت يثرب على ما يبدو ـ ممزقة بحروب لا تندمل بين الجماعات القبلية المتنوعة، وكان كثير من الوثنيين على استعداد لقبول الإسلام كحل روحي وسياسي لمشكلات الواحة. كانت في يثرب ثلاث قبائل يهودية كبيرة قد أعدت عقول الوثنيين لتقبل الوحدانية، أي أنهم لم يشعروا بما شعر به القرشيون بتشويه سمعة الآلهة العربية. وهكذا انطلق نحو /٧٠/ مسلماً مع أسرهم قاصدين يثرب في صيف عام ٦٢٢م.

في السنة التي سبقت الهجرة إلى يثرب عدّل **محمد** دينه كي يجعله أقرب إلى اليهودية كما فهمها هو. فبعد سنوات عديدة من العمل في عزلة لابد أنه كان يتطلع إلى العيش مع أفراد من تراث أقدم وأكثر رسوخاً. ولذلك فرض صوماً على المسلمين في يوم الغفران اليهودي وأمر المسلمين أن يصلوا ثلاث مرات كل يوم كما كان يفعل اليهود بدلاً من الصلاة مرتين حتى ذلك التاريخ. كان باستطاعة المسلمين الزواج من النساء اليهوديات، وكان عليهم الالتزام ببعض قوانين الحمية. زد على ذلك كان المسلمون ييممون وجوههم أثناء الصلاة نحو القدس مثلما كان يفعل اليهود والمسيحيون. في البداية كان يهود المدينة مستعدين لإعطاء وإلى فرصة: فالحياة قد أصبحت لا تطاق في الواحة، وكانوا يشكون فيه خاصة منذ أن بدا ميالاً إيجابياً تجاه دينهم. في النهاية تحولوا ضده وانضموا إلى الوثنيين الذين كانوا معادين للوافدين الجدد من مكة. كان لدى اليهود أسباب دينية سليمة لرفضهم: لأنهم كانوا يعتقدون أن عصر النبوة كان قد انتهى، وكانوا ينتظرون **المسيح** المنتظر، ومع ذلك كانت تحركهم اعتبارات سياسية: اذ في الأيام الغابرة كانت لديهم سلطة في الواحة عن طريق رمي ثقلهم مع هذا الطرف أو ذاك من القبائل العربية المتحاربة. لكن محمداً جمع هذه القبائل مع قريش في الأمة الإسلامية الجديدة: قبيلة قوية ضمت اليهود أيضاً. وحينما بدأ اليهود يرون أن مركزهم في المدينة راح ينحدر انقلبوا وأصبحوا معادين لمحمد. «اعتادوا على التجمع في المسجد كي يسمعوا قصص المسلمين، وليضحكوا ويسخروا من دينهم»[٣١]. وكان من السهل عليهم، بسبب معرفتهم بالكتاب المقدس، إيجاد بعض الثغرات في قصص القرآن التي كان بعضها مختلفاً تماماً في روايته عن النص التوراتي. كانوا يسخرون من إدعاءات محمد قائلين إنه لأمر غريب أن يدعي امرؤ أنه نبي وليس في وسعه أن يعثر على جَمَلَهُ إذا ضاع.

ربما كان رفض اليهود لمحمد أكبر يأس في حياته، وجعل مركزه الديني كله موضع تساؤل بيد أن بعض اليهود كانوا على علاقة طيبة بمحمد، ويبدو أنهم شاركوا المسلمين في مقدرة مشرفة: كانوا يناقشون التوراة معه، ويبينون له كيف يرد على انتقادات اليهود، فساعدته معرفته الجديدة بالتوراة على تطوير رؤاه. فقد تعلم محمد ـ ولأول مرة ـ التسلسل التاريخي الدقيق للأنبياء، وكان ذلك ضبابياً له فيما سبق فأصبح باستطاعته الآن أن يرى الأهمية الكبيرة بأن ابراهيم قد عاش قبل كل من موسى أو يسوع. فحتى هذه المرحلة اعتقد محمد أن اليهود والمسيحيين كانوا ينتمون إلى دين واحد، لكنه علم بعدئذ أن هناك نقاط خلاف خطيرة بينهما. وكان الاختيار بين هذين الموقفين أمراً ليس بذي أهمية خاصة بالنسبة لأناس من الخارج كالعرب مثلاً. ومن المنطقي تخيّل أن أتباع التوراة والإنجيل قد

أدخلوا عناصر غير صحيحة إلى الحنفية - دين ابراهيم الحنيف، مثل الشريعة الشفوية التي شرحها الأحبار، والاعتقاد التجديفي بالثالوث. وعلم **محمد** كذلك أن اليهود قد سُمُّوا في كتابهم المقدس «الشعب الذي لا دين له» الذين تحولوا إلى الوثنية كي يعبدوا العجل الذهبي. تطور الجدل ضد اليهود في القرآن تطوراً جيداً، وبيّن إلى أي حد شعر المسلمون بالخطر نتيجة رفض اليهود لهم، على الرغم من أن القرآن استمر في التأكيد على أنه ليس جميع «معتنقي الأديان الأقدم منه(٣٢)» قد وقعوا في الخطأ، وعلى أن أصل جميع الأديان واحد.

كما تعلم محمد من بعض يهود المدينة الودودين قصة **اسماعيل** الابن البكر **لإبراهيم**. فكما في التوراة كان **لابراهيم** ابن من خليلته **هاجر**، لكن **سارة** أصبحت غيورة بعد إنجابها **لاسحق** وطالبت ابراهيم بالتخلص من **هاجر واسماعيل**. فلكي يريح الله **ابراهيم** وعده أن يصبح **اسماعيل** أباً لأمة عظيمة. وقد أضاف اليهود العرب بعض الأساطير المحلية إلى هذه القصة قائلين إن ابراهيم ترك هاجر واسماعيل في وادي مكة، حيث اعتنى بهما الله، وكشف لهما نبع زمزم عندما كان الطفل على وشك الموت عطشاً. وأن ابراهيم قد زار اسماعيل لاحقاً وأن الأب وابنه بنيا الكعبة، أول معبد للّه الواحد. وهكذا أصبح اسماعيل أبا العرب، وابراهيم أباً لليهود لابد أن هذه القصة كان لها وقع موسيقى على أذني **محمد**: لقد جلب إلى العرب كتابهم، والآن أصبح بإمكانه أن يمد جذور دينهم إلى تقوى أجدادهم. ففي كانون الثاني عام ٦٢٤م. أي عندما أصبح واضحاً أن عداوة يهود المدينة كانت أبدية، أعلن دين الله الجديد استقلاله. فأمر **محمد** المسلمين أن ييمموا وجوههم في الصلاة شطر مكة بدلاً من أورشليم، فكان هذا التغير في الاتجاه أثناء الصلاة الإشارة الدينية الأكثر إبداعاً. فعن طريق التوجه إلى الكعبة التي كانت مستقلة عن الدينين الأقدم أدرك المسلمون وبكل براعة أنهم لا ينتمون إلى دين راسخ سابق بل كانوا يسلمون أنفسهم إلى الله وحده. إنهم لم يكونوا منضمين إلى طائفة قسمت دين الله الواحد دون ورع إلى جماعات متحاربة. وكانوا يرجعون إلى دين ابراهيم الأول الذي كان المسلم الأول الذي استسلم لله، والذي بنى بيته المقدس:

> **وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا، قل بل ملة ابراهيم حنيفاً وما كان من المشركين. قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا، وما أنزل إلى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيّون من ربهم، لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون**(٣٣).

إنّ تفضيل تفسيرٍ بشريٍّ للحقيقة على الله ذاته كان بكل تأكيد وثنية.

يرجع المسلمون تأريخهم الإسلامي لا إلى ولادة محمد، ولا إلى السنة التي تلقى فيها أول وحي بل إلى السنة التي هاجروا فيها إلى المدينة (عندما بدأ المسلمون ينجزون الخطة الإلهية في التاريخ بجعل الإسلام حقيقة سياسية: فقد رأينا أن القرآن يدعو جميع المؤمنين إلى العمل من أجل إقامة مجتمع تسوده العدالة والمساواة. وقد أخذ المسلمون هذا النداء السياسي بجدية كبيرة حقاً. فلم يكن في نية محمد أن يصبح قائداً سياسياً في البداية، لكن الأحداث التي لم يكن بوسعه التنبؤ بها دفعته باتجاه حل سياسي جديد كلياً للعرب. فخلال السنوات العشرين للهجرة ووفاته عام ٦٣٢ دخل المسلمون الأول في صراع يائس من أجل البقاء ضد خصومهم في المدينة وضد قريش في مكة، وكان هؤلاء جميعاً على استعداد لاستئصال الأمة.

في الغرب قُدِّمَ محمد على أنه قائد محارب فرض الإسلام على عالم متردد بقوة السلاح إلا أن حقيقة الأمر كانت شيئاً مختلفاً تماماً. لقد كان محمد يحارب من أجل حياته، وكان يطور لاهوت الحرب العادلة في القرآن، وسيوافقه معظم المسيحيين على ذلك، ولم يجبر محمداً أحداً على اعتناق دينه. فقد نص القرآن بكل وضوح «**لا إكراه في الدين**». وفي القرآن تعتبر الحرب بغيضة، والحرب العادلة الوحيدة هي حرب الدفاع عن النفس. وفي بعض الأحيان من الضروري أن نحارب صوناً لقيم ممتازة، تماماً مثلما اعتقد المسيحيون بضرورة محاربة **هتلر**. كان محمد يتمتع بمواهب سياسية رفيعة المستوى. ففي حوالي نهاية حياته كانت قد انضمت معظم القبائل إلى الأمة ـ علماً أن محمداً كان يعلم أن إسلامهم كان إما اسمياً أو سطحياً. في عام ٦٣٠ فتحت مكة بواباتها لمحمد الذي أخذها دون سفك دماء. وفي عام ٦٣٢ أي قبيل وفاته بوقت قصير قام بحجة الوداع فأبقى على الشعائر الوثنية العربية القديمة كالحج الذي كان عزيزاً جداً على العرب وجعله الركن الخامس من أركان دينه.

فُرِضَ الحج على المسلمين مرة في الحياة إن كانت ظروفهم الحياتية تسمح بذلك. فمن الطبيعي أن يتذكر الحجيج محمداً، لكن فُسرت شعائر الحج كي تذكرهم بابراهيم وهاجر واسماعيل أكثر مما تذكرهم بنبيهم. تبدو هذه الشعائر لإنسان غير مسلم غريبة مثلها مثل أية طقوس دينية أو اجتماعية، لكنها قادرة على إطلاق تجربة دينية عالية التركيز، وتعبر بشكل تام عن الجوانب الذاتية والجماعية في الروحانية الإسلامية. فالآن الحجيج الذين يجتمعون في مكة في الوقت المحدد ليسوا عرباً فقط، لكنهم قادرون على جعل

الطقوس العربية طقوسهم. فعندما يتوافدون إلى الكعبة بملابس الإحرام التي تلغي جميع الفوارق العرقية أو الطبقية فإنهم يشعرون بأنهم قد تحرروا من مشاغلهم الأنانية في حياتهم اليومية، وأنهم مندمجون في مجتمع له هدف واحد وتوجه واحد. إنه يصيحون بانسجام «ها نحن في خدمتك أيها الرب (لبّيك اللهم لبّيك)» قبل أن يبدأوا الطواف حول الكعبة وقد أوضح المعنى الأساسي لهذه الشعيرة الفيلسوف الإيراني علي شريعتي:

> «بينما تطوف وتقترب من الكعبة تشعر وكأنك جدول صغير يرفد نهراً كبيراً. أو أنك محمول على موجة، وفقدت الصلة بالأرض. وفجأة تجد نفسك عائماً يحملك الطوفان. وبينما تقترب من المركز يعصرك ضغط الحشود لدرجة تشعر معها أنك قد وُهبت حياة جديدة. فأنت الآن جزء من الناس. انت الآن إنسان، حي وخالد.. فالكعبة هي شمس العالم التي يجذبك وجهها إلى داخل مدارها. لقد أصبحت جزءاً من هذا النظام الكوني. أن تطوف حول الله سرعان ما تنسى نفسك. لقد تحولت إلى ذرة تنصهر تدريجياً وتتلاشى. هذا هو الحب المطلق في ذروته»[٣٤].

لقد شدد اليهود والمسيحيون أيضاً على روحانية الجماعة. فالحج يمد كل فرد مسلم بتجربة كمال ذاتي في جو الأمة، والله في وسطها. فكما في معظم الأديان: السلام والانسجام هما موضوعان هامان في الحج، وما أن يدخل الحجاج في الإحرام حتى يُحَرَّم كل نوع من العنف، حتى قتل حشرة أو النطق بكلمة نابية. ومن هنا كان السخط الذي عم العالم الإسلامي خلال موسم الحج عام ١٩٨٧ عندما قام الحجاج الإيرانيون بمظاهرة قتل فيها /٤٠٢/ شخصاً وجرح /٦٤٩/ آخرون.

توفي **محمد** بشكل غير متوقع بعد فترة مرض قصيرة في حزيران عام ٦٣٢ . فحاولت بعض القبائل البدوية الارتداد عن الأمة، لكن الوحدة السياسية في الجزيرة العربية كانت قد ترسخت. وفي النهاية قبلت القبائل المرتدة دين الله الواحد: لقد بين النجاح المحمدي المدهش للعرب أن الوثنية التي خدمتهم جيداً طوال قرون كانت دون فاعلية في العالم الحديث. لقد أدخل دين الله روح الجماعة الرحيمة التي كانت سمة الأديان المتطورة: فالأخوة والعدالة الاجتماعية هما فضيلتاه المميزتان له. والمساواة ما تزال سمة مميزة للمثل الإسلامية.

كانت حياة **محمد** تتضمن المساواة بين الجنسين. جرت في يومنا هذا العادة على

القول أن الإسلام دين يحط من قدر النساء، لكن دين الله كان موقفه إيجابياً من النساء. في الجاهلية ـ أي الفترة التي سبقت الإسلام كانت الجزيرة العربية ماتزال تحتفظ بالمواقف الجاهلية تجاه النساء، والتي سادت قبل العصر المحوري. كان تعدد الزوجات شائعاً، كن يبقين في منازل آبائهن. وكانت نساء النخبة يتمتعن بسلطة وامتياز لا بأس بهما. فزوجة محمد الأولى خديجة تاجرة ناجحة. لكن معظم النساء كن على قدم المساواة مع العبيد، دون حقوق سياسية أو إنسانية، ووأد البنات كان عادة شائعة. كانت النساء من أوائل المعتنقين للإسلام، وكان تحريرهن مشروعاً عزيزاً جداً على قلب محمد. لقد حرم القرآن وأد البنات تحريماً تاماً. وسخر من حزن العرب حينما يرزقون بالإناث. وقد أعطى الإسلام المرأة حقوقاً قانونية في الإرث والطلاق: معظم النساء الغربيات لم يكن لهن مثل هذه الحقوق حتى القرن التاسع عشر. لقد شجع محمد النساء على لعب دور فعال في شؤون الأمة، وكن يعبرن عن آرائهن بشكل مباشر، وكن واثقات من أنهن سيلقين آذاناً صاغية. ففي إحدى المناسبات شكت نساء المدينة إلى الرسول أن الرجال كانوا يعزلوهن أثناء تدارسهم القرآن، وطلبن منه أن يأمر الرجال بالكف عن ذلك، وهذا ما فعله. وتساءلت النساء لماذا خاطب القرآن الرجال فقط في الوقت الذي أسلمت فيه النساء أيضاً. فكانت النتيجة نزول الوحي مخاطباً النساء كما خاطب الرجال، وأكد على المساواة بين الجنسين أخلاقياً وروحياً[٣٥]. ولذلك خاطب القرآن النساء صراحة، وقلما يحدث هذا في اليهودية أو المسيحية.

لكن لسوء الحظ سرعان ما اختطف الرجال الدين ـ كما في المسيحية ـ وفسروه بطريقة كانت لها نتائج سلبية على المسلمات، فالقرآن لا يفرض الحجاب على جميع النساء بل على زوجات محمد فقط للدلالة على مركزهن. وما أن تبوأ الإسلام مكانته في العالم المتحضر حتى تبنى المسلمون تلك العادة الدنيوية التي أنزلت النساء إلى المرتبة الثانية. لقد تبنى المسلمون عادة تحجيب النساء وعزلهن في الحرملك من فارس وبيزنطة المسيحية حيث كانت النساء مهمشات منذ أمد بعيد. كانت مكانة النساء في فترة الخلافة العباسية (٧٥٠ ـ ١٢٥٨) سيئة مثل مكانة أخواتهن في المجتمع اليهودي والمسيحي. واليوم تحث الحركات النسائية الإسلامية الرجال على العودة إلى روح القرآن الأصيلة.

يذكرنا هذا أن بالإمكان تفسير الإسلام ـ مثله مثل أديان أخرى ـ بطرق مختلفة عديدة، مما أدى إلى نشوء مذاهبه وأقسامه. أولى هذه هي السنة والشيعة التي تعاظم

الصراع بينهما على القيادة بعد وفاة **محمد** المفاجئة. لقد انتخبت الأغلبية **أبا بكر** صديق محمد الحميم، بينما قال البعض أن النبي كان يريد **علي بن أبي طالب** ابن عمه وزوج ابنته كي يكون خليفته. لقد قبل علي شخصياً قيادة أبي بكر، لكن خلال السنوات القلائل التالية يبدو أن مركز الولاء كان للمنشقين الذين لم يوافقوا على سياسات الخلفاء الأوائل: **أبو بكر وعمر، وعثمان**. وفي سنة ٦٥٦ أصبح **علي** الخليفة الرابع، ويسميه الشيعة «الإمام» أو قائد الأمة. أما فيما يتعلق بالقيادة فإن الخلاف بين السنة والشيعة كان سياسياً أكثر مما كان دينياً ويعتبر هذا دليلاً على أهمية علم السياسة في الدين الإسلامي، ومن ضمنه مفهوم **الله**. شيعة **علي** بقيت أقلية، وسوف تنظم لاحقاً احتجاجاً قوياً يتمثل في شخصية **الحسين بن علي** المأساوية ـ حفيد **محمد** الذي رفض قبول الأمويين الذين استولوا على الخلافة بعد موت أبيه علي، فقتل مع نفر قليل من مؤيديه على يد الخليفة الأموي **يزيد** في عام ٦٨٠م على سهل **كربلاء** قرب **الكوفة**. جميع المسلمين ينظرون إلى المذبحة اللاأخلاقية التي ارتكبت بحق **الحسين**، نظرة رعب، لكنه أصبح بطلاً خاصاً بالشيعة، ويذكرنا هذا بأن من الضروري أحياناً محاربة الطغيان حتى الموت. في هذا الوقت كان المسلمون قد بدؤوا بتأسيس امبراطوريتهم. الخلفاء الأربعة (الراشدون) كانوا مهتمين بنشر الإسلام فقط بين عرب الامبراطوريتين البيزنطية والفارسية اللتين كانتا في حالة سقوط. في عهد الأمويين استمر التوسع إلى آسيا وشمال أفريقيا، ففي هذه الفتوحات لم يكن الملهم هو الدين بقدر ما كان مستمداً من تأسيس امبريالية عربية.

لم يُجْبَر أحد على اعتناق الإسلام في الامبراطورية الجديدة، وحتى بعد موت محمد بقرون عديدة لم تكن محاولة هداية الآخرين من أديان أخرى لاعتناق الإسلام تلقى تشجيعاً، وفي حوالي سنة /٧٠٠/ كان القانون يمنع ذلك. كان المسلمون يعتقدون أن الإسلام كان للعرب مثلما كانت اليهودية لأبناء يعقوب. لقد أُعْطِيَ أهل الكتاب ـ أي اليهود والمسيحيون ـ حرية دينية (الذمة)، حرية حمت الأقليات. وعندما بدا الخلفاء العباسيون يشجعون الناس على اعتناق الإسلام، كانت الشعوب السامية والآرية في الامبراطورية تواقة لاعتناق الدين الجديد: لقد كان نجاح الإسلام مُكوِّناً (أي مساعداً على التشكّل والتكوُّن) مثلما كان فشل وإذلال **المسيح** في المسيحية. فالسياسة ليست أمراً عرضياً في حياة المسلم الدينية الشخصية، كما في المسيحية التي لا تثق بالنجاح الدنيوي. فالمسلمون يعتبرون أنفسهم ملزمين بإنجاز مجتمع عادل وفقاً لإرادة الله، والأمة لها أهمية مقدسة قد باركها الله، كما بارك السعي لتحرير الإنسانية من الاضطهاد والظلم. فسلامة

الأمة السياسية له المكانة نفسها في الروحانية الإسلامية كخيار ثيولوجي محدد. فإذا وجد المسيحيون تقدير المسلمين للسياسة أمراً غريباً، ينبغي عليهم أن يفهموا أن عاطفتهم تجاه نقاش ثيولوجي مبهم تبدو شاذة أيضاً بالنسبة لليهود والمسلمين.

كان التأمل في طبيعة الله في السنوات الأولى من التاريخ الإسلامي نابعاً في أغلب الأحيان من اهتمام سياسي حول دور الخلافة والمؤسسة. لقد أثبتت النقاشات العلمية حول من يقود الأمة وما هي مواصفاته أنها نقاشات شكلية في الإسلام، مثل النقاش حول شخص وطبيعة يسوع في المسيحية. فبعد انقضاء الخلافة الراشدة وجد المسلمون أنفسهم يعيشون في عالم مختلف جداً عن مجتمع المدينة الصغير المتناحر، وغدوا الآن سادة امبراطورية مترامية، وكان قادتهم محفزين بالدنيوية والجشع. كان هناك رخاء وفساد بين الأرستقراطية والبلاط، وكان هذا شديد الاختلاف عن حياة التقشف التي عاشها النبي وأصحابه: كان المسلمون الأتقياء يتحدون المؤسسة برسالة القرآن الاجتماعية، فحاولوا جعل الإسلام متناسباً مع الظروف الجديدة مما أدى إلى ظهور عدد كبير من الحلول والمذاهب.

قدم الفقهاء الحل الأكثر شعبية، وكذلك فعل التراثيون الذين حاولوا العودة إلى مُثُل **محمد والراشدين**. أدى ذلك إلى تشكيل القانون الشرعي (أي العرف المبني على القرآن والحياة والقواعد السلوكية التي مارسها النبي). كان يتم تناقل عدد مربك من التراث الشفوي حول كلمات «الحديث» وممارسة محمد «السنة» وأصحابه الأول. فتم جمعهما خلال القرنين الثامن والتاسع على يد عدد من جامعي الحديث: أكثرهم شهرة **محمد بن اسماعيل البخاري، ومسلم بن عجاج القرشي**. وبما أن **محمد** قد استسلم كلياً للّه كان على المسلمين أن يحذو حذوه في حياتهم اليومية. فعن طريق محاكاة أسلوب حديث، وأكل، واغتسال، وتعبد، وحب محمد كان القانون المقدس الإسلامي يساعد المسلمين على أن يعيشوا حياة منفتحة على الإلهي. فعن طريق قولبة أنفسهم وفقاً للنبي كانوا يأملون في بلوغ انفتاحه الداخلي لله. فعندما يتبع المسلمون سنة كالمبادرة بالتحية، أو الرفق بالحيوانات، واللطف مع اليتامى والفقراء، مثلما كان كريماً وصادقاً في تعامله فإنه يتم تذكيرهم بالله. يجب ألا تكون المظاهر الخارجية غايات بحد ذاتها بل وسيلة لبلوغ التقوى «معرفة الله» كما وصفها القرآن وكما مارسها النبي، والتي تتكون من تذكر مستمر (الذكر). حدث جدال كبير حول صحة السنة والحديث: اعتبرها البعض أكثر مصداقية مما

اعتبرها آخرون: لكن في النهاية فإن مسألة الصحة التاريخية لهذه التراثات أمر أقل أهمية من أهمية الحقائق التي عبرت عنها. لقد أثبتت أنها قادرة على إحضار إحساس مقدس بالله إلى داخل حياة الملايين من المسلمين عبر القرون.

تهتم المسلّمات والأحاديث المجموعة حول النبي بشؤون الحياة اليومية، لكنها مهتمة بالماورائيات أيضاً، ونشوء الكون، واللاهوت. ويعتقد أن عدداً من هذه الأقوال قد ورد على لسان الله إلى **محمد**. تؤكد هذه الأحاديث الشريفة على ذات الله وحضوره في المؤمن. فيرتب حديث مشهور المراحل التي يفهم المؤمن عبرها الحضور الإلهي الذي يبدو متجسداً في المؤمن تقريباً: تبدأ بالالتزام بأوامر القرآن والشريعة، ثم تتقدم لتصل إلى أعمال التقوى الطوعية:

> **لا يقترب عبدي مني عن أي طريق أغلى عليَّ من تلك التي فرضتها واجباً عليه. ويستمر عبدي بالاقتراب مني عبر النوافل حتى أحبه: وعندما أحبه أصبح أذنه التي يسمع بها، وعينه التي يرى بها، ويده التي يمسك بها وقدمه التي يسير عليها**[٣٦].

فالله المتعالي ـ كما في اليهودية والمسيحية ـ هو أيضاً حضور ملازم نقابله هنا على الأرض. وباستطاعة المسلمين تنمية إحساس بهذا الحضور الإلهي بطرق مماثلة لتلك الطرق التي اكتشفها الدينان السابقان.

بنى المسلمون الذين طوروا هذا النوع من الورع على محاكاة محمد، ويعرف هؤلاء بأهل الحديث أي التراثيون. وقد لاقى الورع استحساناً لدى عامة الناس لأن أخلاقهم كانت أخلاق مساواة صارمة. لقد عارضوا رفاهية القصور الأموية والعباسية، لكنهم لم يقفوا في صف التكتيكات الثورية الشيعية، لم يعتقدوا أن الخليفة يجب أن تتوافر فيه مزايا روحانية استثنائية، فهو بكل بساطة متصرف. ومن خلال التأكيد على الطبيعة المقدسة لكل من القرآن والسنة، فإنهم زوّدوا كل مسلم بوسائل الاحتكاك المباشر مع الله، الاحتكاك الذي كان مدمراً وحذّياً جداً مع السلطة المطلقة. لم تكن هناك حاجة تدعو إلى وجود طبقة من الكهنوت لتعمل كوسطاء لأن كل مسلم مسؤول أمام الله عن مصيره.

فقبل كل شيء علّمت التراثات أن القرآن كان حقيقة أبدية ـ مثل التوراة واللوغوس ـ الذي كان فيه ـ بشكل ما ـ جانب من الله ذاته، فقد استقر في عقله قبل بداية الزمن. وكان اعتقادهم بأن القرآن غير مخلوق يعني أن باستطاعة المسلمين سماع الله اللامرئي

مباشرة لدى سماعهم ترتيل القرآن. فالقرآن كان يمثل حضور الله بينهم. كلامه على شفاههم عندما يرتلون كلماته المقدسة، وعندما يمسكون الكتاب المقدس فكأنما كانوا يلمسون الله ذاته. وقد اعتقد المسيحيون الأول بأن يسوع الإنسان هو الله مجسداً بطريقة مماثلة.

شيء وجد منذ البداية.
شيء سمعناه ورأيناه بعيوننا،
وراقبناه،
ولمسناه بأيدينا.
الكلمة الذي هو الحياة،
هذا هو موضوعنا(٣٧).

لقد أثّرت المنْزِلَة الدقيقة (ليسوع الكلمة) كثيراً على المسيحيين. في الفترة اللاحقة بدأ المسلمون بمناقشة طبيعة القرآن: بأي معنى كان النص العربي هو حقاً كلمة الله؟ فقد وجد بعض المسلمين أن هذا الإعلاء للقرآن تجديف مثل المسيحيين الذين فضحتهم فكرة أن يسوع كان هو اللوغوس.

على أية حال طورت الشيعة تدريجياً أفكاراً بدت أقرب إلى التجسيد المسيحي. فبعد موت **الحسين** المأساوي أصبح الشيعة مقتنعين أن ذرية والده علي فقط هي التي يجب أن تقود الأمة، فأصبحت مذهباً متميزاً في الإسلام. وبما أن جميع أولاد محمد لم يتجاوز أحدهم فترة الطفولة لذلك كان علي قريبه الذكر الذي يمت إليه بصلة قرابة رئيسية. ففي القرآن كثيراً ما طلب الأنبياء من الله أن يبارك ذريتهم، فوسع الشيعة هذا المفهوم للمباركة الإلهية فاعتقدوا أن أفراداً فقط من أسرة محمد عبر بيت علي هي التي كانت تعرف الله حق المعرفة (العلم). وهم وحدهم من باستطاعتهم تزويد الأمة بالتوجيه الإلهي. فلو استلم أحد ذرية علي السلطة لكان بوسع المسلمين أن ينظروا خلفهم إلى عصر العدل الذهبي، ولكانت قيادة الله قد تمت وفقاً لمشيئته.

لقد تطورت الحماسة لشخص **علي** في طرق مذهلة. فبعض جماعات الشيعة ترفع علياً وذريته إلى مرتبة فوق مرتبة **محمد** ذاته، وأعطتهم منزلة تقرب من القداسة. استمدوا نظرتهم هذه من التراث الفارسي لإله مختار أنجب أسرة ينتقل فيها المجد الإلهي من جيل إلى جيل. ففي نهاية العهد الأموي توصل بعض الشيعة إلى الاعتقاد بأن سلطة العلم كانت محصورة في نسل واحد من أحفاد علي، وسيتعرف المسلمون على الشخص الذي أراده

الله إماماً حقاً للأمة في هذه الأسرة. فسواء أكان في السلطة أم لا فإن إرشاداته كانت ضرورية بشكل مطلق. ولذلك على كل مسلم واجب البحث عنه ومبايعته قائداً له. لم ينظر الخلفاء إلى هؤلاء الأئمة بعين الرضا فاعتبروهم أعداء للدولة: فقتل العديدون من الأئمة بالسم، وكان على بعضهم أن يتخفى. ويعين كل إمام أحد أقاربه كي يرث العلم قبل وفاة الإمام. وهكذا تم تبجيل الأئمة تدريجياً بصفتهم تعبيرات إلهية: فكل منهم حجة الله على الأرض، وبمعنى غامض نوعاً ما هو الإله مجسداً في كائن بشري. فكلماته وقراراته وأوامره كانت قرارات وأوامر وكلمات الله. فكما رأى المسيحيون في يسوع أنه الطريق، والحقيقة، والنور الذي يقود البشر إلى الله، كذلك بجل الشيعة أئمتهم بصفتهم مدخلاً (باب) إلى الله، السبيل وموجهاً لكل جيل.

تتبعت فروع الشيعة التسلسل المقدس بشكل مختلف: فقد بَجّلت الاثنا عشرية اثني عشر من ذرية **علي** عبر **الحسين** حتى عام ٩٣٩ حين توارى الإمام الأخير واختفى من المجتمع البشري، وبما أنه ليس له ذرية فقد انقطع نسله. أما الإسماعيليون الذين يعرفون باسم «السبعاويين» فقد اعتقدوا أن السابع من بين هؤلاء الأئمة كان الإمام الأخير. وقد ظهر تأثير فكرة المنتظر بين الاثني عشريين الذين يعتقدون أن الإمام الثاني عشر أو المتواري سوف يعود كي يدشن عصراً ذهبياً. كانت هذه أفكار خطرة، ولم تكن هدامة سياسياً بل بالإمكان تفسيرها وبسهولة بشكل تبسيطي فج. كما طورت الشيعة الأكثر تطرفاً تراثاً سرياً قائماً على تفسير القرآن رمزياً. وهذا ما سنراه في الفصل القادم. كانت تقيتهم مبهمة بالنسبة لمعظم المسلمين الذين كانوا يعتبرون هذه الفكرة التجسيدية ضرباً من التجديف، وكان الشيعة أفراداً من الأرستقراطية والمثقفين. ففي الغرب نميل إلى تصوير التشيع على أنه طائفة إسلامية تلازمها الأصولية، لكن هذا التقييم ليس دقيقاً. لقد أصبح التشيع تراثاً معقداً، وفيه كثير مما هو مشترك مع أولئك المسلمين الذين حاولوا تطبيق الجدل القرآني بشكل منهجي على القرآن. يعرف هؤلاء العقلانيون باسم المعتزلة الذين شكلوا جماعات متميزة، وكانوا ذوي التزام سياسي راسخ. كانوا ينتقدون رفاهية البلاط بشدة، وكانوا نشطاء سياسياً ضد المؤسسة.

ألهمت المسألة السياسية نقاشاً لاهوتياً حول حكم الله على الشؤون البشرية. فقد زعم مؤيدو الأمويين أن سلوك الأمويين غير إسلامي وأن ذلك لم يكن لخطأ فيهم لأن الله قدّر عليهم مسبقاً أن يكونوا ما هم عليه. ففي القرآن مفهوم قوي جداً للوجود الكلي المطلق والمعرفة بكل شيء وهناك آيات كثيرة بالإمكان استخدامها لدعم هذه النظرة القدرية. بيد

أن القرآن يشدد بالقدر نفسه على المسؤولية البشرية. «لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما في أنفسهم»، وبالتالي فقد شدد منتقدو المؤسسة على الإرادة الحرة والمسؤولية الأخلاقية. لكن المعتزلة اتخذوا سبيلاً وسطاً وانسحبوا (اعتزلوا) من معارضة متطرفة. لقد دافعوا عن الإرادة الحرة كي يصونوا الطبيعة الأخلاقية للبشر. فالمسلمون الذين كانوا يعتقدون أن الله فوق مجرد مفاهيم بشرية للحق والباطل كانوا ينتقدون عدالته. فإله خرق جميع المبادىء السامية ومضى بها بعيداً فقط لأنه إله لن يكون هذا إلهاً بل وحشاً وليس أفضل من خليفة مستبد. فقد أعلن المعتزلة ـ ما أعلنه الشيعة ـ أن العدالة كانت جوهر الله: فليس بوسع أحد تخطئة أي امرىء، وليس بوسعه المشاركة في أي شيء مناقض للعقل.

فهنا دخل المعتزلة في صراع مع التراثيين الذين جادلوا أن الله بخلقه الإنسان فإنه مؤلف وخالق قدره، وأن المعتزلة كانوا يهينون وجود الله الكلي. لقد تذمروا من المعتزلة لأنهم جعلوا الله عقلانياً كثيراً فغدا شبيهاً جداً بالإنسان. لقد تبنوا معتقد القدرية كي يؤكدوا عدم إمكانية فهم الله أساساً: فإذا زعمنا أننا نفهمه فلن يكون الله بل مجرد إسقاط بشري. فالله متعالٍ عن المفاهيم البشرية للخير والشر ولا يمكن تقييده بمعاييرنا وتوقعاتنا. وهذا عمل شر أو غير عدل لأن الله سمح له أن يكون كذلك، وليس لأن لهذه القيم الإنسانية بعد متسام يقيد الله نفسه.

المعتزلة في قولهم إن العدالة ـ هي مثال إنساني محض ـ هي جوهر الله كانوا على خطأ. فمشكلة القضاء والقدر والإرادة الحرة التي أثرت على المسيحيين أيضاً تشير إلى صعوبة مركزية في فكرة إله شخصي. فبالإمكان القول إن إلهاً غير شخصي مثل **براهمن** موجود خارج الخير والشر اللذين يعتبران قناعين للألوهة التي لا سبيل إلى سبر كنهها. لكن إلهاً مشخصاً بطريقة غامضة ما، وله دور فعال في تاريخ البشر يجعل نفسه معرضاً للنقد. فليس سهلاً جعل هذا الإله أكبر من حياة طاغية أو قاضٍ جائر، وبجعله يحقق آمالنا نستطيع أن نحول الله إلى توري Tory، أو اشتراكي، عنصري أو ثوري وفقاً لآرائنا الشخصية. الخطر الذي يتأتى من هذا قاد البعض إلى رؤية إله شخصي فكرة غير دينية لأنها بكل بساطة تغرقنا في أهوائنا، ويجعل أفكارنا الإنسانية مطلقة.

تجنباً لهذا الخطر أتى التراثيون بالفارق الذي مجده الزمن والذي استخدمه اليهود والمسيحيون على السواء، أي الفارق بين جوهر الله وقدراته. فادعوا أن بعضاً من تلك القدرات التي مكنت الله المتعالي من نقلها إلى العالم مثل القدرة، المعرفة، الإرادة، السمع، البصر الكلام التي تنسب إلى الله في القرآن ـ أنها وجدت معه منذ الأزل بالطريقة نفسها

التي وجد فيها القرآن غير المخلوق. كانت متميزة عن جوهر الله الذي لا سبيل إلى معرفته والتي سوف تراوغ فهمنا دائماً. فكما تخيل اليهود أن حكمة الله أو التوراة قد وجدت مع الله من قبل بداية الزمن كذلك كان المسلمون يطورون فكرة مماثلة كي تعطي فكرة عن شخصية الله، وكي تذكر المسلمين أن ليس بالإمكان احتواءه كلياً بالعقل البشري. لو لم يقف **الخليفة المأمون** (٨١٣ ـ ٨٣٢) إلى جانب المعتزلة، ولو لم يجعل أفكارهم معتقداً إسلامياً رسمياً لما أثر هذا الجدل العويص إلا على قلة من الناس. لكن عندما بدأ الخليفة بتعذيب التراثيين كي يفرض الاعتقاد المعتزلي على الناس شعر عامة الناس بالرعب من هذا السلوك غير الإسلامي. فالزعيم التراثي **أحمد بن حنبل** (٧٨٠ ـ ٨٥٥) الذي نجا من الموت في التحقيق معه أصبح بطلاً شعبياً. فقداسته ومقدرته ـ لقد صلى من أجل معذبيه ـ وتحديه الخلافة، وإيمانه بالقرآن المنزل أصبح كلمة السر لثورة شعبية ضد عقلانية المعتزلة.

رفض **ابن حنبل** تشجيع أي نوع من النقاش العقلاني حول الله. وهكذا عندما طرح المعتزلي الحيان القرابيصي (d ـ ٨٥٩) حل تسوية تعتبر القرآن كلام الله وأنه حقاً مُنَزّلاً إلّا أنه عندما صيغ في كلمات بشرية أصبح مخلوقاً، أدان **ابن حنبل** هذا الاعتقاد. وكان القرابيصي على استعداد تام لتعديل وجهة نظره ثانية فأعلن أن اللغة العربية المكتوبة والمنطوقة في القرآن كانت منزلة طالما أنها مستمدة من كلام الله الأزلي. بيد أن ابن حنبل أعلن أن هذا الرأي غير شرعي أيضاً، فمن العبث والخطر أن نتأمل في أصل القرآن بهذه الطريقة العقلانية. فالعقل لم يكن أداة مناسبة لاستكشاف الله الذي لايوصف. واتهم المعتزلة بأنهم يجردون الله من كل سر، وأنهم يجعلوه صيغة مجردة ليس لها قيمة دينية. عندما استخدم القرآن كلمات تجسيد بشرية لوصف قدرات الله في العالم، أو عندما قال القرآن إن الله يتكلم ويرى ويجلس على عرشه أصر ابن حنبل على تفسير هذه الكلمات حرفياً دون التساؤل كيف. بالإمكان مقارنة **ابن حنبل** مع مسيحيين راديكاليين مثل **اتانازيوس** الذي أصر على تفسير متطرف لعقيدة التجسيد في وجه الهراطقة الأكثر عقلانية. كان **ابن حنبل** يشدد على عدم قدرة الإنسان على وصف الله الذي يوجد خارج كل منطق وتحليل مفهومي.

مع ذلك يؤكد القرآن باستمرار على العقل والفهم فكان موقف ابن حنبل ينم عن سذاجة في العقل. فقد وجد مسلمون كثر رأيه ضالاً وإبهامياً. **فأبو الحسن بن اسماعيل الأشعري** (٨٧٨ ـ ٩٤١) الذي كان معتزلياً ثم تحول إلى تراثي بحلم رآه قدَّمَ تسوية. فقد رأى النبي في الحلم، وحثه على دراسة الحديث. بعد ذلك ذهب الأشعري إلى الطرف الآخر وأصبح تراثياً متحمساً وأصبح سوط الإسلام ضد المعتزلة. بعدئذ رأى حلماً آخر بدا

فيه محمد منزعجاً وقال له: «**لم أطلب منك الكف عن الجدال العقلاني بل أن تؤازر الأحاديث الصحيحة**»(٣٨). ومن تلك الفترة فصاعداً أخذ الأشعري باستخدام الأساليب العقلانية المعتزلية كي يرفع الروح اللاأدرية عند ابن حنبل. فحيث نادى المعتزلة بأن وحي الله لا يمكن أن يكون غير عقلاني، كان الأشعري يستخدم العقل والمنطق ليبين أن الله كان خارج نطاق فهمنا. كان المعتزلة في خطر تخفيض الله إلى مفهوم جاف لكنه متماسك. بينما أراد الأشعري أن يعود إلى الله الممتلىء دماً في القرآن، على الرغم من عدم اتساق طرحه. كان الأشعري مثل **دينس الأريوباغيتي** لأنه اعتقد أن التناقض سيؤدي إلى زيادة فهمنا لله. رفض أن يخفض الله إلى مفهوم بالإمكان مناقشته وتحليله مثل أية فكرة إنسانية أخرى. كانت الصفات الإلهية المعرفة، القدرة، الحياة وماشابه حقيقية تنتمي إلى الله منذ الأزل، لكنها كانت متميزة عن جوهر الله، لأن الله بالأساس واحد بسيط ومتفرد. لا يمكن اعتباره كائناً معقداً لأنه هو البساطة ذاتها. ليس في وسعنا تحليله عن طريق تعريف صفاته العديدة أو تقسيمه إلى أجزاء أصغر. لقد رفض الأشعري أية محاولة لإزالة النقائض: فقد أصر على أنه عندما يقول القرآن أن الله يجلس على عرشه يجب علينا أن نقبل هذا كحقيقة حتى وإن تكن خارج نطاق فهمنا لنتصور روحاً محضة جالسة.

كان **الأشعري** يحاول أن يوجد سبيلاً وسطاً بين الظلامية العنيدة والعقلانية المتطرفة. فبعض الحرفيين قالوا: إذاكان المباركون سوف يرون الله في السماء ـ كما ذكر القرآن ـ فلا بد أن يكون له مظهر مادي، وقد مضى هشام بن الحكم بعيداً ليقول إن:

> الله له جسد، معرف، واسع، عالٍ وطويل، ذو أبعاد متساوية يشع نوراً. أبعاده الثلاثة كبيرة. في مكان خلف مكان مثل قضيب من معدن نقي، يشع فيما حوله مثل لؤلؤة كروية من جميع الجوانب، وله لون، وطعم ورائحة وملمس(٣٩).

قبل بعض الشيعة آراء كهذه بسبب اعتقادهم أن الأئمة كانوا تجسيدات للإله. أصر المعتزلة على أنه عندما يتحدث القرآن عن يديّ الله مثلاً يجب أن يفهم ذلك مجازياً ككناية عن كرمه وسخائه. عارض الأشعري الحرفيين عن طريق الإشارة إلى أن القرآن أكد على أننا نستطيع أن نتكلم عن الله في لغة رمزية، لكنه عارض التراثيين أيضاً في رفضهم الإجمالي للعقلي. قال إن محمداً لم تقابله هذه المشكلات ولو حدث ذلك لكان قدم توجيهاً للمسلمين. على المسلمين واجب استخدام القياس كأدوات تفسيرية للاحتفاظ بمفهوم ديني صحيح عن الله.

كان الأشعري يختار دائماً موقع تسوية وسط. ولذلك جادل بأن القرآن كان كلمة الله المنزلة الأبدية، لكنها حبر وورق، والكلمات العربية المكونة للآيات المقدسة كانت مخلوقة. وأدان اعتقاد المعتزلة بالإرادة الحرة، لأن الله وحده هو الخالق لأفعال الإنسان، وعارض نظرة التراثيين أيضاً في أن البشر لا يساهمون إطلاقاً في خلاصهم، فكانت تسويته تنطوي على ضرر لِجِدٍّ ما: يخلق الله الأفعال لكنه يسمح للبشر امتلاك جدارة أو عدم جدارة للقيام بهذه الأفعال. لم يكن الأشعري مثل **ابن حنبل** لأنه كان مستعداً لطرح أسئلة، وأن يستكشف هذه المشكلات الماورائية، مع أنه كان يختتم قوله في النهاية: من الخطأ أن نحاول احتواء الحقيقة التي لا توصف، الخفية التي نسميها الله في منهج عقلاني مرتب. لقد أسس الأشعري تراث علم الكلام الإسلامي الذي يترجم عادة بكلمة «اللاهوت». استمر خلفاؤه في القرنين العاشر والحادي عشر في تطوير أفكاره. فالأشاعرة الأوائل أرادوا تأسيس إطار ميتافيزيقي لمناقشة سليمة لسيادة الله. **فأبو بكر الباقلاني** (d ١٠١٣) اللاهوتي البارز الأول من المدرسة الأشعرية وافق في كتابه /التوحيد/ المعتزلة في قولهم أن بإمكان البشر إثبات وجود الله بالمنطق والجدل العقلاني: فالقرآن يصور ابراهيم وهو يكتشف الخالق الأزلي عن طريق التفكير منهجياً بالعالم الطبيعي. لكن الباقلاني رفض مقولة أن بإمكان البشر التمييز بين الخير والشر دون وحي لأنهما ليسا مجالين طبيعيين بل أوجدهما الله: الله ليس مقيداً بمفاهيم بشرية عما هو حق أو باطل.

طور الباقلاني نظرية تعرف باسم المذهب الذري أو السببية التي حاولت أن تجد أساساً عقلياً لشهادة المسلم: لم يكن هناك إله أوحقيقة أو يقين سوى الله. كل شيء في العالم معتمد على اهتمام الله المباشر بشكل مطلق. فالكون كله تم تخفيضه إلى ذرات فردية لا تحصى: الزمان والمكان ليسا مستمرين، وما من شيء له هوية محددة خاصة به. فالكون الظاهري قد خُفِّضَ إلى العدم على يد **الباقلاني** مثلما فعل **أتانازيوس**. لقد أحيا الكون وأمر خلقه في الوجود في كل ثانية. لم تكن هناك قوانين طبيعية تشرح بقاء الكون. على الرغم من أن مسلمين آخرين يكيفون أنفسهم مع العلم بنجاح كبير إلا أن الأشعرية كانت عدائية بالأساس تجاه العلوم الطبيعية، ومع ذلك كان لها مرجعها الديني. كانت محاولة ميتافيزيقية لشرح حضور الله في كل جزء من تفاصيل الحياة اليومية، وتذكر أن الدين لم يكن يعتمد على المنطق العادي. فإذا ما استُخدم المنطق كمبدأ أكثر من استخدامه عرضاً حقيقياً للحقيقة فقد يساعد المسلمين على تطوير الشعور بالله (التقوى) الذي وصفه القرآن. يكمن ضعف الأشعرية في استبعاد الدليل العلمي لصالح النقيض، وتفسيرها الحرفي لموقف ديني مراوغ محير بالأساس. لقد أحدثت الأشعرية فجوة بين الطريقة التي كان ينظر

فيها المسلم إلى الله والطريقة التي كان يفكر فيها بأمور أخرى. لقد حاول المعتزلة والأشاعرة ـ في طرق مختلفة ـ ربط التجربة الدينية بالله بالفكر العقلاني العادي فكان هذا الربط هاماً. كان المسلمون يحاولون أن يجدوا فيما إذا كان بالإمكان الحديث عن الله مثلما تناقش المسائل الأخرى. فقد رأينا أن اليونانيين قد اتفقوا على توازن لم يكن متوازناً، وأن الصمت هو الشكل الملائم فقط للاهوت. ووصل المسلمون إلى النتيجة ذاتها في نهاية المطاف.

كان **محمد** وأصحابه ينتمون إلى مجتمع أكثر بدائية من مجتمع الباقلاني. لقد امتدت الامبراطورية الإسلامية إلى العالم المتحضر، وكان على المسلمين مواجهة أساليب فكرية أكثر تعقيداً في تصور الله والعالم. عاش **محمد** ـ وبشكل غريزي ـ في الصدام العبري القديم مع الله، فكان على الأجيال اللاحقة أيضاً أن تعيش من خلال بعض المشاكل التي وجهتها الكنائس المسيحية، وتراجع البعض إلى لاهوت التجسيد على الرغم من إدانة القرآن للتأليه المسيحي للمسيح. فالمغامرة الإسلامية توضح أن مفهوم إله شخصي متعالٍ ميال إلى توليد النوع نفسه من المشكلات ويفضي إلى النوع نفسه من الحلول.

أوضحت تجربة علم الكلام أنه على الرغم من إمكانية استخدام طرائق عقلانية لتبيان أن الله كان عصياً على الفهم عقلانياً إلا أن هذا يجعل المسلمين قلقين. فلم يصبح علم الكلام أبداً بأهمية اللاهوت في المسيحية الغربية. فالخلفاء العباسيون الذين آزروا المعتزلة وجدوا أنهم لا يستطيعون فرض معتقداتهم على المؤمنين، ولم يفلحوا في ذلك. أما العقلانية فقد استمرت في التأثير على مفكرين في العصور الوسطى، لكنها بقيت مسعى أقلية، وأصبح معظم المسلمين لا يثقون بالمشروع كله، فالإسلام مثل المسيحية واليهودية قد نشأ من تجربة سامية لكنه اصطدم بالعقلانية اليونانية في مراكز الهيلينية في الشرق الأوسط. وكان مسلمون آخرون يحاولون هلننة الله الإسلامي بشكل أكثر جذرية. فأدخلوا عنصراً فلسفياً جديداً إلى الأديان الوحدانية الثلاث. وسوف تتوصل هذه الأديان إلى استنتاجات هامة جداً، لكنها مختلفة حول فاعلية الفلسفة وعلاقتها بسر الله.

الفصل السادس

إلـه الفلاسفـة

خلال القرن التاسع احتك العرب بالعلم والفلسفة الإغريقيين، وكانت النتيجة تفتحاً ثقافياً بالإمكان رؤيته كانتقال بين النهضة والتنوير. فقد جعل فريق من المترجمين ـ الذين أغلبهم من المسيحيين النسطوريين ـ النصوص الإغريقية متوفرة بالعربية، فأدوا عملاً رائعاً بذلك. وكان العرب المسلمون آنذاك يدرسون الفلك والكيمياء والطب والرياضيات بنجاح كبير لدرجة أن معظم الاكتشافات العلمية خلال القرنين التاسع والعاشر قد تحققت في الامبراطورية العباسية، وكانت أكبر مما تحقق في أية فترة سابقة من التاريخ. ظهر نمط جديد للمسلم الذي كان منسجماً مع المثل الأعلى الذي أسماه الفلسفة. وعادة ما تترجم هذه الكلمة Philosophy لكنها ذات معنى أوسع وأكثر غنى: كانت مثل الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر، أراد الفلاسفة أن يعيشوا عقلانياً بما يتوافق مع القوانين التي اعتقدوا أنها تسير الكون، وأن بالإمكان رؤيتها في مستوى من الوجود. ركزوا في البداية ـ على علم الطبيعة، وبعدئذ كان لا مفر من تحولهم إلى الميتافيزيقا الإغريقية، فصمموا على تطبيق مبادئها على الإسلام. كانوا يعتقدون أن إله الفلاسفة الإغريق هو نظير الله. وقد شعر المسيحيون اليونانيون بصلة مع الهيلينية لكنهم قرروا أن إله اليونانيين يجب تعديله بإله الكتاب المقدس الأكثر تناقضاً. وفي النهاية ـ كما سنرى ـ أداروا ظهورهم إلى تراثهم الفلسفي لاعتقادهم أن العقل والمنطق ليس لديهما سوى الشيء اليسير كي يساهما في دراسة الله. بينما توصل الفلاسفة إلى نتيجة عكسية: فقد اعتقدوا أن العقلانية كانت تمثل الشكل الأكثر تطوراً للدين، فطوروا فكرة عن الله أعلى من فكرة الله المتجلي في الكتاب المقدس.

في يومنا هذا نرى عادة العلم والفلسفة خصمين للدين، لكن الفلاسفة كانوا رجالاً أتقياء، وكانوا يرون أنفسهم أبناء مخلصين للنبي. كمسلمين فاضلين كانوا واعين سياسياً، كانوا يكرهون ترف البلاط، ويريدون إصلاح مجتمعهم بما يتوافق مع أوامر العقل. كانت مغامرتهم هامة لأن دراساتهم الفلسفية والعلمية كان يسيطر عليها الفكر الإغريقي. كانت الحاجة ملحة من أجل إيجاد رابطة تربط إيمانهم بهذه النظرة الموضوعية الأكثر عقلانية. ليس من الصواب إحالة الله إلى مجال فكري منفصل، ورؤية الدين منعزلاً عن الاهتمامات البشرية الأخرى. لم يكن في نية الفلاسفة إلغاء الدين لكنهم أرادوا تنقيته مما اعتبروه عناصر بدائية ومحدودة. لم يكن يساورهم شك بأن الله موجود - في الحقيقة كانوا يعتبرون وجوده يفصح عن نفسه، لكنهم شعروا أن إثبات ذلك منطقياً كان أمراً هاماً لتبيان أن الله كان منسجماً مع مثلهم الأعلى العقلاني.

كان هناك مشكلات على أية حال. فقد رأينا أن إله الفلاسفة الإغريق كان شديد الاختلاف عن إله التجلي: فالإله الأعلى عند أرسطو وأفلوطين كان أزلياً وعديم التأثر Impassiblle ولا يهتم بالأحداث الدنيوية، ولم يكشف عن نفسه في التاريخ - ولم يخلق العالم، ولن يقيمه في نهاية الزمن. في الحقيقة إن تاريخ التجلي الرئيسي للأديان الوحدانية - قد استبعده أرسطو لأنه أدنى من الفلسفة. لم يكن له بداية أو وسط أو نهاية لأن الكون فاض وإلى الأبد من الله. لقد أراد الفلاسفة الذهاب إلى ما خلف التاريخ كي يروا عالم الإله المثالي الذي لا يعتريه التغير فكان التاريخ بالنسبة لهم مجرد وهم. فعلى الرغم من تأكيد الفلسفة على العقلنة إلا أنها كانت تتطلب ديناً خاصاً بها - وكان الأمر يتطلب شجاعة فائقة كي تعتقد الفلسفة أن الكون حيث بدا العماء والألم أكثر وضوحاً من النظام Order الهادف - كان فعلاً محكوماً بمبدأ العقل. كان على الفلاسفة أيضاً أن ينموا إحساساً بمعنى لا نهائي وسط أحداث كثيراً ما كانت كارثية وخرقاء كانت تجري في العالم من حولهم. كان في الفلسفة نبل لأنها بحث عن الموضوعية وعن رؤية غير محددة بزمن. كانوا يريدون ديناً كونياً غير محدد بإحدى مظاهر الله، وجذوره ليست رهينة مكان وزمان محددين. اعتقدوا أن من واجبهم أن يترجموا وحي القرآن إلى المصطلح الأكثر تطوراً عبر العصور، مصطلح وضعته أنبل العقول في جميع الثقافات. لقد اعتقد الفلاسفة أن الله كان هو العقل ذاته بدلاً من أن يروه سراً غامضاً.

إيمان كهذا بعالم عقلاني كلياً يبدو بسيطاً وساذجاً بالنسبة لنا اليوم، لأن اكتشافاتنا العلمية قد كشفت منذ أمد بعيد عدم كفاءة براهين أرسطو لإثبات وجود الله. بينما كان

هذا المنظور أمراً مستحيلاً لأي امرىء من القرنين التاسع والعاشر. بيد أن تجربة الفلاسفة لها علاقة بمأزقنا الديني الراهن. فقد ورطت الثورة العلمية في الفترة العباسية المشاركين فيها بأكثر من اكتساب معرفة جديدة كما هي الحال في يومنا هذا، تطلبت الاكتشافات العلمية تنمية عقلية مختلفة حولت الطريقة التي كان ينظر فيها الفلاسفة إلى العالم. فالعلم يتطلب إيماناً عميقاً بأن هناك تفسيراً عقلانياً لكل شيء، ويتطلب كذلك مخيلة وشجاعة ليستا مماثلتين للإبداعية الدينية. فالعالم ـ شأنه شأن النبي أو المتصوف ـ يجبر نفسه أيضاً على مواجهة الظلام ومملكة الحقيقة غير المخلوقة التي لا يمكن التنبؤ بها. كان لا مفر من هذا التأثير على مفهوم الفلاسفة عن الله، فجعلهم ينقحون، وحتى يهجرون معتقدات معاصريهم القديمة. وبالطريقة ذاتها فإن الرؤية العلمية لعصرنا قد جعلت إنكار شخصية الإله أمراً مستحيلاً بالنسبة لكثير من الناس. إن التعلق باللاهوت القديم ليس فقط انهياراً عصبياً بل قد يتضمن إحساساً مضراً بفقدان التكامل. حاول الفلاسفة مزاوجة رؤاهم الجديدة بالتيار الرئيسي في الدين الإسلامي. أتوا ومعهم أفكار ثورية ألهمها الإغريق حول الله. مع ذلك فإن الفشل الأخير لتقواهم العقلاني لديه شيء ليخبرنا به حول طبيعة الحقيقة الدينية.

كان الفلاسفة يسعون إلى ما هو أكثر من بعث كامل للفلسفة اليونانية والدين أكثر مما فعل الموحدون السابقون. فقد حاول المعتزلة والأشاعرة بناء جسر بين الوحي والعقل الطبيعي، لكن بالنسبة لهم إله الوحي أصبح هو الأول. لقد أسس علم الكلام النظرة الوحدانية التراثية للتاريخ على أنه تجلٍ، وقد جادلت بأن أحداثاً محددة ملموسة كانت حاسمة لأنها قدمت اليقين الوحيد المتوفر لدينا. وكان الأشاعرة يشكون بوجود قوانين عامة ومبادىء غير محددة بزمن. مع أنّ هذه الذرية atomism كان لها قيمة إبداعية ودينية إلا أنها كانت غريبة بشكل سافر عن الروح العلمية، ولم تستطع إرضاء الفلاسفة الذين أسقطت فلسفتهم التاريخ ـ الملموس الخاص ـ لكنها نمت تقديراً للقوانين العامة التي رفضها الأشاعرة. كان ينبغي اكتشاف إلههم عبر جدل منطقي وليس عبر إيحاءات خاصة في لحظات زمنية متنوعة لأفراد. هذا البحث عن الحقيقة الموضوعية المعممة كان سمة مميزة لدراساتهم العلمية وحددت شروطاً للطريقة التي خبروا فيها الوجود النهائي. فالله الذي لم يكن هو ذاته بالنسبة لكل فرد ـ يعطي أو يأخذ تلويناً ثقافياً لا بد منه ـ لم يستطع أن يقدم حلاً مرضياً للسؤال الديني الأساسي التالي: «ما هو المعنى النهائي للحياة؟». لا تستطيع السعي إلى حلول علمية لها استخدام كوني في المخبر، وأن تصلي إلى الله الذي كان يعتبره المسلمون المؤمنون الهاجس الوحيد بالنسبة لهم. مع ذلك فقد كشفت دراسة القرآن أن

محمداً نفسه كان لديه رؤية كونية، وأكدت على أن جميع الأديان ذات التوجيه الصحيح قد أتت من الله. لم يشعر الفلاسفة أن هناك حاجة كي يتخلوا عن القرآن. بدلاً عن ذلك حاولوا إيضاح العلاقة بين الاثنين: كلاهما كانا سبيلين صالحين إلى الله، ومناسبين لاحتياجات الأفراد. لم يروا تناقضاً أساسياً بين الوحي والعلم، بين العقلانية والإيمان. لذلك طوروا ما يسمى بالفلسفة النبوية، أرادوا أن يجدوا جوهر الحقيقة الموجودة في قلب جميع الأديان التاريخية التي كانت تسعى إلى تحديد حقيقة الله ذاته منذ فجر التاريخ.

لقد استمد الفلاسفة إلهاماً من العلم والميتافيزيقا الإغريقيين، لكنهم لم يتواكلوا على الهيلينية كعبيد لها. فالإغريق - في مستعمراتهم في الشرق الأوسط - كانوا يميلون لاتباع منهج معياري Standard وعلى الرغم من وجود توكيدات مختلفة في الفلسفة الهيلينية كان يتوقع من كل دارس أن يقرأ مجموعة من النصوص بترتيب خاص. أفضى هذا إلى درجة من الوحدة والترابط. بيد أن الفلاسفة لم يتقيدوا بهذا المنهج بل قرؤوا النصوص حسب توفرها.

وكان لابد من أن يُحدث هذا رؤى جديدة. فبالإضافة إلى رؤاهم العربية والإسلامية فقد تأثر فكرهم بفكر فارسي وهندي وغنوصي.

كان يعقوب بن اسحاق الكندي (d ٨٧٠) أول مسلم طبق الطريقة العقلانية على القرآن، وكان على علاقة وثيقة بالمعتزلة، ولم يتفق مع أرسطو في عدة قضايا هامة. تعلم في البصرة لكنه استقر في بغداد حيث حظي برعاية الخليفة المأمون. كان نتاجه وتأثيره هائلين: شملت مؤلفاته الرياضيات والعلوم والفلسفة، بيد أن اهتمامه الرئيسي كان منصباً على الدين. فبخلفيته المعتزلية لم يكن بوسعه أن يرى إلا أن الفلسفة هي من صنع الوحي. فمعرفة الأنبياء الموحاة لهم قد تجاوزت دائماً رؤى الفلاسفة البشر، ولن يشاركه رأيه هذا معظم الفلاسفة اللاحقين. كان الكندي متلهفاً أيضاً إلى البحث عن الحقيقة في تراثات دينية أخرى. فالحقيقة كانت واحدة، وكان واجب الفيلسوف البحث عنها في أي زي لغوي أو ثقافي تزيت عبر كل العصور.

> يجب ألا نخجل من الاعتراف بالحقيقة، ويجب أن نتمثلها من أي مصدر جاءت، حتى ولو وصلتنا من أجيال سابقة ومن شعوب أجنبية. فبالنسبة لمن يسعى إلى الحقيقة لا قيمة أعلى من الحقيقة ذاتها. إنها لا ترخصه أو تحط من قدره ومن يجدها فإنها تسمو به وتكرمه(١).

فالكندي هنا منسجم مع القرآن في نسق واحد.لكنه مضى إلى أبعد من

ذلك لأنه لم يقصر نفسه على الأنبياء بل التفت إلى الفلاسفة الإغريق. فاستخدم مناظرات أرسطو حول وجود المحرك الأول. دافع عن أنه في عالم عقلاني لكل شيء علة. ولذلك لابد من محرك لا يحرك كي تبدأ الكرة بالتدحرج. كان المبدا الأول هو الوجود Being نفسه: كامل، لا يمكن فناؤه، ولا يتغير. لكن الكندي بعد أن توصل إلى هذه النتيجة افترق عن أرسطو والتزم بالمعتقد القرآني في قصة الخلق من عدم Exnihilo. يعرف العقل على أنه خلق شيء من لا شيء. وهذا امتياز للّٰه حصراً. إن الوجود الوحيد الذي باستطاعته الفعل بحق في هذا المعنى، وهو العلة الحقيقية لكل فعالية نراها في العالم من حولنا.

بيد أن الفلاسفة توصلوا إلى رفض الخلق من عدم: وبالتالي لا يمكن وصف الكندي على أنه حقاً فيلسوف. مع ذلك كان رائداً في المحاولة الإسلامية كي يجعل الحقيقة الدينية منسجمة مع الميتافيزيقا المنهجية. كان خلفاؤه أكثر تحررية منه. أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (٩٣٠م) الذي وصف أنه اللاملتزم الأكبر في التاريخ الإسلامي رفض ميتافيزيقا أرسطو ـ وعلى شاكلة الغنوصيين ـ رأى الخلق من عمل صانع الكون Demiurge: فالمادة لايمكن أن تبدأ من إله روحي بالكامل. ورفض كذلك الحل الأرسطي، المحرك الأول، وكذلك المعتقدات القرآنية بالوحي والنبوة. فالعقل والفلسفة فقط هما اللذان بوسعهما إنقاذنا. لم يكن الرازي موحداً في حقيقة الأمر. ولذلك ربما كان أول مفكر حر يكتشف مفهوم الله الذي لا سبيل لوصفه من منطلق علمي. لقد كان طبيباً ماهراً ورجلاً كريماً لطيفاً عمل لسنوات رئيساً لمشفى بلدته الري Rayy في إيران. فمعظم الفلاسفة لم يدفعوا بعقلانيتهم إلى هذا الحد. ففي نقاش مع مسلم أكثر تقليدية قال: ما من فيلسوف حق بإمكانه الاعتماد على التراث الراسخ بل عليه أن يفكر بالأشياء بنفسه، لأن العقل وحده هو الذي يوصلنا إلى الحقيقة. الاتكال على معتقدات موحاة كان غير مُجْدٍ لأن الأديان لا تتفق. كيف يستطيع أي امرىء أن يعرف من كان مصيباً؟ لكن خصمه ـ الذي سمي بشكل مربك الرازي Ar- Razi(٢) ـ طرح نقطة هامة. وماذا عن عامة الناس؟ فمعظم هؤلاء غير قادر على فهم الفكر الفلسفي: هل ضاعوا بذلك، أو مقدر عليهم الخطأ والتشوش؟ أحد الأسباب التي جعلت الفلاسفة أقلية في الإسلام هو النخبوية الفلسفية. كانت الفلسفة تتجه بالضرورة إلى الذين لديهم مقداراً معيناً من (IQ(*)) (حاصل الذكاء) وبالتالي كانت ضد الروح الجماعية التي بدأت تقسم المجتمع المسلم.

تناول الفيلسوف أبو نصر الفارابي (d ـ ٩٨٠) مشكلة الجماهير غير المتعلمة، غير القادرة على فهم العقلانية الفلسفية. بالإمكان اعتباره المؤسس الحقيقي للفلسفة، وقد بين الكونية الجذابة لهذا المثال الأعلى للمسلم. كان الفارابي ما نسميه برجل النهضة، فلم يكن طبيباً فقط بل كان موسيقياً ومتصوفاً. في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» أوضح كذلك الاهتمام الاجتماعي والسياسي الذي كان مركزياً في روحانية المسلم. دافع أفلاطون في كتابه «الجمهورية» أن مجتمعاً فاضلاً يجب أن يقوده فيلسوف وفقاً لمبادىء عقلانية. كان قادراً على إيضاحها للناس العاديين. دافع الفارابي أن النبي محمد كان هو الحاكم الذي تصوره أفلاطون. فقد عبر عن الحقائق الأزلية في شكل إبداعي فهمه الناس، ولذلك كان الإسلام مناسباً مثالياً لخلق مجتمع أفلاطون المثالي. وكانت الشيعة الشكل الإسلامي الأكثر ملاءمة لتحقيق هذا المشروع، بسبب اعتقادها بالإمام الحكيم. مع أنه كان صوفياً ممارساً فقد رأى الفارابي الوحي عملية طبيعية تماماً. إنّ إله الفلاسفة الإغريق الذي كان بعيداً عن الاهتمام بالقضايا التي تهم البشر، لم يكن له أن يتكلم إلى كائنات بشرية، أو يتدخل في أحداث دنيوية كما جاء في الاعتقاد التراثي. إلا أن ذلك لم يكن يعني أن الله بعيد عن اهتمام الفارابي الرئيسي. كان الله مركزياً في فلسفته. وبدأ كتابه بنقاش الله. كان هذا إله أرسطو وأفلوطين: كان هو أول جميع الكائنات. فالمسيحي اليوناني الذي نشأ على فلسفة **دنيس** الأريوباغيتي Denys Areopagite الصوفية يعترض على نظرية جعلت الله وجوداً آخر على الرغم من طبيعته العليا Superior. لكن الفارابي بقي قريباً جداً من أرسطو. لم يكن يعتقد أن الله قرر فجأة أن يخلق العالم. لأن ذلك كان يعني أن الله السكون Static الأزلي في تغير غير مناسب.

رأى الفارابي ـ مثلما رأى الإغريق ـ سلسلة الوجود صادرة وإلى الأبد من الواحد في عشر فيوضات متعاقبة يشكل كل منها عوالم بطليموس: السماء الخارجية، عالم النجوم الثابتة، عوالم زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، والقمر. عندما نصل عالمنا تحت القمري نصبح مدركين لتراتب وَجودٍ يدور في الاتجاه المعاكس مبتدئاً بالمادة التي لاحياة فيها ماراً بالنباتات والحيوانات وتنتهي بالبشرية على القمة.

الروح والفكر يشتركان مع العقل الإلهي، بينما يأتي جسده من الأرض. فعن طريق عملية التطهير التي وصفها أفلاطون وأفلوطين يستطيع البشر أن يتخلصوا من قيودهم الأرضية ويعودوا إلى الله، موطنهم الطبيعي.

هناك اختلافات واضحة عن الرؤية القرآنية للوجود. لكن الفارابي رأى أن الفلسفة هي السبيل الأفضل لفهم الحقائق التي عبر عنها الأنبياء بأسلوب مجازي شعري كي يفهمها الناس. لم تكن الفلسفة لكل امرىء. ومع حلول منتصف القرن العاشر بدأ عامل سري يدخل الإسلام، وكانت الفلسفة إحدى جوانبه. الصوفية والشيعية فسرتا أيضاً الإسلام بشكل مختلف عن العلماء ـ أي المتدينين المختصين فقط بالشريعة المقدسة والقرآن. لذلك أبقوا معتقداتهم سرية لا لأنهم أرادوا استبعاد عامة الناس بل لان الفلاسفة والمتصوفين والمتشيعيين كانوا يفهمون جميعاً أن تفسيراتهم المبتكرة والمغامِرَة للإسلام قد يساء فهمها بكل سهولة. فالتفسير الحرفي أو التبسيطي لمعتقدات الفلسفة ولأساطير الصوفية أو إمامية الشيعة قد تربك الناس الذين ليس لديهم المقدرة أو التدريب أو الطبع للتعامل مع مقاربة تخيلية أو عقلانية أو رمزية للحقيقة النهائية. في هذه المذاهب السرية كان يتم تحضير المدخلين بكل عناية من أجل فهم هذه المفاهيم الصعبة عن طريق تدريبات خاصة للعقل والقلب. وقد رأينا أن المسيحيين اليونانيين قد طوروا مفهوماً مماثلاً من خلال التمييز بين الدوغما Dogma والكيرغما Kerygma . لم يطور الغرب تراثاً سرياً بل التزم بتفسيرٍ كيرغماتي للدين كان يفترض أنه يبقى نفسه عند كل امرىء. فبدلاً من السماح لما يسمى المنحرفون أن يمضوا كل في طريقه الخاص فقد قام المسيحيون الغربيون باضطهادهم والقضاء على غير الملتزمين. وفي الإسلام مات المفكرون السريون عادة في فرشهم.

الاعتقاد الفارابي بالفيض أصبح مقبولاً عموماً لدى الفلاسفة. أما المتصوفون ـ كما سنرى ـ فقد أوجدوا مفهوماً عن الفيض أكثر انسجاماً من معتقد الخلق من عدم. فبعيداً عن اعتبار الفلسفة والعقل كمعاديين للدين، غالباً ما وجد المتصوفون المسلمون وأنصار القبالة اليهودية أن في رؤى الفلاسفة إلهاماً لصيغتهم الدينية الأكثر تخيلية، وكان هذا واضحاً في الشيعة على وجه الخصوص، فعلى الرغم من أنهم بقوا أقلية إسلامية إلا أن القرن العاشر يعرف بأنه القرن الشيعي، لأن الشيعة تمكنت من احتلال مناصب سياسية بارزة في أرجاء الامبراطورية.

المغامرة الشيعية التي كُلِّلَتْ بالنجاح كانت تأسيس خلافة شيعية في **تونس** عام ٩٠٩ معارضة للخلافة السنية في بغداد، فكانت هذه إنجازاً للطائفة الإسماعيلية التي تعرف بالفاطميين أو السباعيين تمييزاً لهم عن الشيعة الاثني عشريين الذين قبلوا سلطة اثني عشر إماماً. انشق الإسماعيليون عن الاثني عشرية بعد موت **جعفر الصادق** الإمام السادس

في عام ٧٦٥ . **كان جعفر** قد عين ابنه اسماعيل خليفة له. لكن عندما توفي شاباً قبل الاثني عشريون بسلطة أخيه **موسى**.

أما الاسماعيليون فبقوا موالين لاسماعيل. واعتقدوا أن الذرية انتهت به. أصبحت خلافتهم في شمال أفريقيا قوية جداً. وفي عام ٩٧٣ نقلوا عاصمتهم إلى **القاهرة** حيث بنوا مسجد **الأزهر** الكبير.

على أية حال لم يكن تبجيل الأئمة مجرد حماسة سياسية. فقد رأينا أن الشيعة اعتقدوا أن أئمتهم كانوا يجسدون حضور الله على الأرض بطريقة غامضة. وقد انشؤوا تقية سرية خاصة بهم كانت تعتمد على قراءة رمزية للقرآن وكانوا يعتقدون أن **محمداً** قد أودع معرفة سرية في ابن عمه وصهره **علي بن أبي طالب**، وأن هذا العلم يتم تناقله عبر سلالة من أئمة معينين، وهم من أحفاده المباشرين. فكان كل إمام يجسد «النور المحمدي» الروح النبوية التي مكنت **محمداً** من الاستسلام كلية لله. فلا النبي ولا الأئمة كانوا مقدسين بل كانوا منفتحين كلياً على الله الذي قد يستقر فيهم بطريقة أكثر كمالاً مما استقر في أي من البشر العاديين. فالنساطرة تبنوا نظرة مماثلة لهذه النظرة بيسوع. لقد رأى الشيعة - ما رآه النساطرة في يسوع - أئمتهم «معابد»، أو «كنوز» المقدس، تفيض منهم المعرفة الإلهية العرفانية. فهذا العلم لم يكن مجرد معلومات سرية بل وسيلة تَحوُّل وإيمان داخلي. فتحت توجيه **الداعي** «المرشد الروحي» كان يتم انتشال المزيد من الكسل وفقدان الحساسية عن طريق رؤية ذات وضوح كالحلم. وبعد أن يتم تحوله يغدو قادراً على فهم التفسير السري للقرآن. هذه التجربة الأساسية كانت عملية صحوة وهذا ما نراه في قصيدة ناصر خسرو - Nasirial Khusraw الفيلسوف الاسماعيلي في القرن العاشر. تصف هذه القصيدة رؤيا الإمام التي غيرت حياته:

هل سمعت يوماً عن البحر الذي ينساب من نار؟
هل رأيت ثعلباً وقد أصبح ليثاً؟
فالشمس تستطيع أن تحول حجراً ــ التي لا تستطيع حتى يد
الطبيعة أن تحوله ــ إلى جوهرة
أنا ذلك الحجر الكريم، فشمسي هو
الذي بِسَناه امتلأ هذا العالم المظلم ضياء
غيرتي عليه تمنعني من ذكر اسم الإمام في هذه القصيدة
لكنني أستطيع القول إن أفلاطون بالنسبة له سيغدو عبداً
إنه المعلم، وشافي الأرواح، الذي يحبه الله

صورة الحكمة، ينبوع المعرفة والصدق
يا وجه العلم، وشكل الفضيلة
قلب الحكمة، وغاية البشر
يا عزة الكبرياء، أقف أمامك شاحباً
وعارياً، مرتدياً مئزراً صوفياً
وقبلت يدك وكأنها كانت قبر
النبي أو الحجر الأسود في الكعبة(٣)

فكما جَسَّدَ **المسيح** على قمة جبل Tabor البشرية المؤلهة بالنسبة للمسيحيين الأرثوذكس اليونانيين، ومثلما جَسَّدَ **بوذا** تلك الاستنارة الممكنة لجميع البشر، كذلك تحولت طبيعة الإمام البشرية بانفتاحها الكلي على الله.

خشي الاسماعيليون من تركيز الفلاسفة على العوامل العقلانية والخارجية للدين، ومن إهمالهم لجوهره الروحي، ولذلك فقد عارضوا الفكر الحر الرازي، وفي الوقت نفسه طوروا فلسفتهم الخاصة بهم وعلمهم اللذين لم يعتبروهما غايتين بحد ذاتهما بل كنوع من تدريب روحي لتمكينهم من فهم المعنى الداخلى «الباطن» للقرآن. فَتَأَمُّل التجريدات العلمية والرياضية نَقَّى عقولهم من المجاز الحسي وحررهم من عيوب وعيهم اليومي. فبدلاً من استخدام العلم للحصول على فهم حرفي ودقيق للوجود الخارجي ـ كما نفعل نحن ـ فقد استخدمه الإسماعيليون لتطوير مخيلاتهم. لقد التفتوا إلى الأساطير الزرادشتية في إيران ودمجوها ببعض أفكار الأفلاطونية المحدثة وأوجدوا فهماً جديداً لتاريخ الخلاص. يجب أن نتذكر أن في مجتمعات أكثر تقليدية كان الناس يعتقدون أن خبرتهم هنا كررت أحداثاً وقعت في العالم السماوي: معتقد أفلاطون بالمثل أو الأنماط البدئية الأبدية قد عبر عن هذا الاعتقاد المتكرر في مصطلح فلسفي. ففي إيران ما قبل الإسلام ـ على سبيل المثال ـ كان للوجود وجه مزدوج: فهناك سماء مرئية وسماء سماوية لا يمكننا رؤيتها بفهمنا العادي. وكان هذا ينطبق على حقائق مجردة وروحية. فكل صلاة نؤديها أو عمل خير نقوم به هنا والآن في السماء المرئية كانت تضاعف في العالم السماوي الذي كان يعطيها وجوداً حقاً ومعنى أبدياً.

كان الناس يشعرون أن هذه الأنماط السماوية صحيحة بالطريقة نفسها التي كانوا يشعرون بها حيال الأحداث والمثل التي تسكن مخيلاتنا فتبدو أغلب الأحيان حقيقية وذات معنى لنا أكثر من وجودنا الدنيوي. قد يرى هذا الأمر على أنه محاولة لتفسير قناعتنا

بأن حيواتنا والعالم الذي نعرفه لهما معنى وأهمية على الرغم من كمية الأدلة المثبطة للنقيض من ذلك. ففي القرن العاشر أحيا الاسماعيليون هذه الميثولوجيا التي تركها المسلمون الفرس عندما اعتنقوا الاسلام، والتي كانت ماتزال جزءاً من ميراثهم الثقافي، وصاغوها بمخيلة مبدعة بمعتقد الفيض الأفلاطوني. لقد تصور **الفارابي** عشر فيوضات بين **الله** والعالم المادي الذي كان يوجه العوالم **البطليموسية**. بعدئذ جعل الاسماعيليون النبي والأئمة «الأرواح» هذا المخطط السماوي.

كان **محمد** في العالم النبوي الأعلى في السماء الأولى، وفي السماء الثانية علي، وكان كل إمام من الأئمة السبعة يستقر في العالم الذي يليه بالترتيب. أما **فاطمة** فكانت في العالم الأقرب إلى العالم المادي، ألا وهي التي جعلت هذه الذرية أمراً ممكناً. ولذلك هي أم الإسلام وكانت تقابل صوفيا Sophia إلهة الحكمة. هذه الصورة المؤلهة للأئمة تعكس التفسير الاسماعيلي للمعنى الحقيقي للتاريخ الشيعي. هذا التاريخ لم يكن مجرد تعاقب أحداث دنيوية خارجية، كان كثيرٌ منها مأساوياً. فحيوات هؤلاء البشر اللامعين هنا على الأرض كانت تقابل أحداثاً في العالم السماوي أي في الترتيب النمطي Archetype order[٤].

ينبغي ألا نتسرع ونسخر من هذا على أنه وهم. ففي أيامنا هذه نفخر بأنفسنا لاهتمامنا بالدقة الموضوعية، لكن الباطنيين الاسماعيليين الذين سعوا وراء البعد الباطني للدين كانوا مهتمين ببحث مختلف جداً. لقد استخدموا الرمزية ـ مثل الشعراء أو الرسامين ـ التي لها علاقة طفيفة بالمنطق، شعروا أنها كانت تكشف حقيقة أعمق مما تدركه الحواس، أو يعبر عنه بمفاهيم عقلانية. وبالتالي طوروا طريقة لقراءة القرآن أسموها التأويل. شعروا أن هذه الطريقة سترجعهم إلى النمط الأصلي للقرآن الذي نطق به في العالم السماوي في الوقت الذي كان فيه **محمد** يرتله في العالم الأرضي. لقد قارن **هنري كوربان** Henry Corban ـ المؤرخ للتشيع الإيراني ـ مبدأ التأويل مع مبدأ الانسجام في الموسيقى فبدا الأمر وكأن الاسماعيلي كان يسمع «صوتاً» ـ آية قرآنية أو حديثاً ـ على عدة مستويات في الوقت ذاته، كان يحاول تدريب نفسه على سماع نظير هذا الصوت في السماء بالإضافة إلى سماع الكلمات العربية. إلا أن المحاولة أسكتت مقدرته النقدية الصاخبة وجعلته مدركاً للصمت الذي يحيط بكل كلمة تماماً. بالطريقة نفسها التي يستمع فيها هندوسي إلى الصمت المحيط الذي لا يوصف عند لفظ المقطع المقدس OUM. فبينما كان يستمع إلى الصمت أصبح مدركاً للهوة الموجودة بين كلماتنا ومثل الله

والحقيقة الكاملة[٥]. لقد كان تدريباً ساعد المسلمين على فهم الله لأنه جدير أن يفهم، كما شرح المفكر الإسماعيلي البارز أبو يعقوب السجستاني (d - ٩٧١).

تحدث المسلمون عن الله مجسداً في أغلب الأحيان جاعلين إياه أكبر من الإنسان الحي، بينما فرغه آخرون من كل معنى ديني، وخفضوه إلى مُجرّد مفهوم. بدلاً من ذلك فقد دافع عن استخدام النفي المزدوج. يجب أن نبدأ الحديث عن الله بكلمات النفي بالقول - مثلاً - إنه «لا وجود» بدلاً من «وجود»، «غير جاهل» بدلاً من «حكيم» وهلم جرا. لكن - يجب أن ننفي على الفور النفي المجرد أو الذي لا حياة فيه كأن نقول إن الله ليس لا جاهلاً not not - ignorant أو هو ليس لاشيء not no - thing بنفس الطريقة التي نستخدم فيها الكلمة عادة. فعن طريق الاستخدام المتكرر لهذا التدريب اللغوي فإن الباطني سيغدو مدركاً لعجز اللغة عن التعبير عن سر الله.

وصف أحمد حميد الدين الكرماني (١٠٢١م) - مفكر اسماعيلي متأخر - السلام والرضا الكبيرين اللذين كان يحدثهما هذا التدريب في كتابه «رهف العقل» كان تدريباً عقلياً جافاً، حيلة ذكية، لكنه كان يستثمر كل تفصيل من تفاصيل الحياة الاسماعيلية بإحساس ذي معنى. تحدث الكتاب الاسماعيليون عن الباطن بكلمات الاستنارة والتحول. فلم يكن المراد من التأويل تقديم معرفة عن الله بل خلق إحساس تعجب ينير الباطني في مستوى أعمق من المستوى العقلي. كذلك لم يكن التأويل هروباً لأن الاسماعيليين كانوا نشطاء سياسياً.

في الحقيقة عرَّف جعفر الصادق - الإمام السادس - الدين أنه العمل. كان على المؤمن أن يثبت إيمانه في العالم الدنيوي كما دعا إلى ذلك النبي والأئمة. شارك إخوان الصفا الاسماعيليين بهذه المثل. وهؤلاء جمعية سرية ظهرت في البصرة خلال القرن الشيعي، ويحتمل أنهم فرع من الاسماعيلية. لقد كرسوا أنفسهم - مثلما فعل الاسماعيليون - إلى تحصيل العلم خاصة في ميادين الرياضيات والتنجيم، والعمل السياسي. سعى إخوان الصفا إلى البحث عن الباطن أي عن معنى الحياة الخفي. فكانت رسائلهم موسوعة من العلوم الفلسفية حظيت بشعبية كبيرة ووصلت حتى إسبانيا. لقد دمجوا العلم والفلسفة، واعتبروا أن الرياضيات هي مقدمة للفلسفة وعلم النفس. كشفت الأعداد الصفات المختلفة المتأصلة في الروح، وكانت أسلوباً للتركيز مكن الخبير أن يصبح عارفاً بآليات عمل عقله. فكما رأى القديس **اوغسطين** أن معرفة الذات خطوة لا غنى عنها في معرفة الله كذلك أصبح الفهم العميق للذات حجر الأساس في الصوفية الاسماعيلية.

المتصوفون السنة الذين شعر الاسماعيليون بصلة كبيرة معهم كان لديهم البديهية التالية: «من يعرف نفسه، يعرف الرب». وقد وردت هذه المقولة في الرسالة الأولى من رسائل إخوان الصفا[٦]. فبينما كانوا يتأملون أعداد الروح فقد سيقوا إلى الواحد البدئي، مبدأ الذات الإنسانية في قلب النفس Psyche. كان الإخوان قريبين جداً من الفلاسفة. كانوا مثل المسلمين العقلانيين، أكدوا على وحدة الحقيقة التي ينبغي السعي إليها في كل مكان. فالساعي إلى الحقيقة يجب ألا ينأى عن أي علم، ولا يسخر من كتاب، ولا يتعلق متعصباً بأي عقيدة واحدة[٧] لقد صاغوا مفهوماً أفلاطونياً محدثاً لله، رأوا أنه الواحد الأفلوطيني العصي على الفهم والوصف. كذلك التزموا بالاعتقاد الأفلوطيني بالفيض وكرسوا المعتقد القرآني بالخلق من عدم: فالعالم عبر عن العقل الإلهي، وباستطاعة الإنسان المشاركة في المقدس وأن يعود إلى الواحد عن طريق تطهير قدراته العقلية.

وصلت الفلسفة إلى ذروتها بمؤلفات **أبي علي ابن سينا** (٩٨٠ ـ ١٠٣٧) الذي يعرف في الغرب باسم ابن سينا Avicenna. ولد في أسرة شيعية بالقرب من بخارى في آسيا الوسطى، وتأثر بالإسماعيليين الذين كانوا يأتون إلى أبيه ويجادلونه. لقد أصبح الطفل المعجزة: فعندما كان في السادسة عشرة كان مستشاراً لأطباء هامين وفي الثامنة عشرة كان قد أتقن الرياضيات، والمنطق والفيزياء. عانى من صعوبة مع **أرسطو**، لكن هذه الصعوبة زالت عندما قرأ مؤلف **الفارابي** «مقاصد ميتافيزيقا أرسطو». لقد عاش طبيباً جوالاً في الامبراطورية الإسلامية متكلاً على نزوات أرباب نعمته. ففي إحدى مراحل حياته أصبح وزير السلالة **البويهية** الشيعية التي حكمت فيما يعرف الآن غربي **إيران** وجنوبي **العراق**. لم يكن معلماً متحذلقاً بل مثقفاً نير الفكر ذكياً، وكان شهوانياً أيضاً لأنه كما قيل مات مبكراً في سن «٥٨» لإفراطه في شرب الخمرة والجنس.

لقد أدرك **ابن سينا** أن على الفلسفة أن تتكيف مع الظروف المتغيرة داخل الامبراطورية الإسلامية. كانت شمس الامبراطورية العباسية آخذة بالأفول وبالتالي لم يعد سهلاً رؤية دولة الخلافة على أنها المجتمع الفلسفي المثالي الذي وصفه **أفلاطون** في جمهوريته. ومن الطبيعي أن يتعاطف **ابن سينا** مع المطامح الشيعية السياسية والروحية. بيد أنه كان أكثر انجذاباً إلى فلسفة الأفلاطونية المحدثة التي نجح في إعطائها طابعاً إسلامياً أكثر مما فعل أي فيلسوف قبله. فقد اعتقد أنه إذا أرادت الفلسفة أن تفي بادعاءاتها بأنها تقدم صورة تامة للوجود فيجب أن تجعل المعتقد الديني للناس العاديين ذا معنى أكبر ـ الذي كيفما اختار المرء تفسيره ـ كان حقيقة رئيسية في الحياة الشخصية والاجتماعية والسياسية.

فبدلاً من رؤية الدين الموحى كنسخة أدنى من الفلسفة فإن ابن سينا اعتقد أن نبياً **كمحمد** كان أعلى من أي فيلسوف لأنه لم يكن معتمداً على العقل البشري بل كان لديه معرفة مباشرة وحدسية بالله. فكان هذا مماثلاً للتجربة الصوفية عند المتصوفين وقد وصفه **أفلوطين** نفسه على أنه الشكل الأعلى للحكمة. بيد أن هذا لم يكن يعني أن العقل لا يستطيع تكوين معنى عن الله. قام **ابن سينا** بتفسير عقلاني لوجود الله مبني على براهين **أرسطو** التي غدت نماذج لدى فلاسفة العصور القروسطية لاحقاً في اليهودية والإسلام. فلم يكن لديه أدنى شك ـ وكذلك الفلاسفة ـ بأن الله كان موجوداً. ولم يَشُكُّوا أبداً في أن العقل البشري المجرد باستطاعته الوصول إلى معرفة بوجودٍ (وجودٍ أعلى) Supreme Being. فالعقل كان أكبر قدرة مكرمة فقد صدر عن العقل الإلهي وبالتالي كان له دور هام في المعرفة الدينية. رأى ابن سينا أن واجباً دينياً مفروضاً على من لديهم مقدرة عقلية كي يكتشفوا الله بأنفسهم لأن العقل بإمكانه أن يشذب المفهوم عن الله ويحرره من الخرافة والتجسيدية. فابن سينا ومن أتى بعده من الذين أعملوا فكرهم لتقديم تفسير عقلاني لوجود الله. لم يكونوا يجادلون بالمعنى الذي نفهمه نحن من الكلمة. لقد أرادوا استخدام العقل لاكتشاف قدر ما يستطيعون حول طبيعة الله.

يبدأ «برهان» ابن سينا بإيضاح الطريقة التي تعمل بها عقولنا. فحيثما ننظر في العالم نرى وجودات مركبة تتألف من عدد من عناصر مختلفة. فالشجرة على سبيل المثال ـ تتكون من الخشب واللحاء واللب، والنسغ والأوراق. فعندما نحاول فهم شيء فإننا نحلله إلى أجزائه المكونة له الى أن لايعود بوسعنا القيام بمزيد من التجزيء. تبدو العناصر البسيطة أساسية لنا والموجودات المركبة التي تتشكل منها تبدو ثانوية. إننا باستمرار نبحث عن البساطة وعن موجودات هي أنفسها غير قابلة للاختزال. كانت إحدى مسلمات الفلسفة بأن الواقع reality يشكل كلاً منسجماً منطقياً، وكان ذلك يعني أن بحثنا الذي لا نهاية له عن البساطة يجب أن يعكس أشياء على نطاق واسع. لقد شعر **ابن سينا** كما شعر جميع الأفلوطينيين أن التعددية التي نراها فيما حولنا يجب أن تكون معتمدة على الوحدة الأساسية. فبما أن عقولنا تعتبر الأشياء المركبة ثانوية ومشتقة، فلابد أن هذه النزعة قد نجمت عن شيء ما خارجها، أي عن حقيقة أعلى، وبسيطة. الأشياء التي تتكاثر هي مشروطة، والكائنات المشروطة هي أدنى من الحقائق realities التي تعتمد عليها كما هي الحالة في الأسرة: الأطفال في منزلة أدنى من منزلة الأب الذي أعطاهم وجودهم. شيء ما هو البساطة ذاتها ستكون ما يسميه الفلاسفة «وجود ضروري Necessary Being أي شيء لن يعتمد على أي شيء آخر من أجل وجوده. فهل هناك وجود كهذا؟ ففيلسوف مثل ابن

سينا اعتقد بديهياً أن الكون كان عقلانياً، وفي كون عقلاني لا بد من وجود «وجود غير مُسَبَّب Uncaused Being، محرك لا يُحرَّك». في قمة سلسلة الوجود شيء ما لابد أنه قد بدأ سلسلة سبب ونتيجة. وغياب هذا الوجود الأسمى يعني أن عقولنا لم تكن منسجمة مع الحقيقة ككل. وذلك بدوره يعني ان الكون كان منسجماً وعقلانياً. هذا وجود بسيط تماماً يعتمد عليه حقيقة مركب مضاعف وهو ما أسمته الأديان «الله» ولأنه أسمى شيء لابد أنه كامل مطلقاً وجدير بالتمجيد والعبادة. ولأن وجوده كان مختلفاً جداً عن وجود أي شيء آخر. لذلك لم يكن له ند في سلسلة الوجود.

كان الفلاسفة والقرآن متفقين على أن الله هو البساطة ذاتها: كان الواحد. وبالتالي لا يمكن تحليله أو تقسيمه إلى جزئيات مكونة أو إلى صفات، ولأن هذا الوجود البسيط بشكل مطلق لذلك ليس له علة ولا صفات، ولا بعد زمني، ولا يوجد شيء يمكننا قوله عنه. فالله لا يمكن أن يكون موضوعاً لفكر استطرادي لأن أدمغتنا لا تستطيع التعامل معه بالطريقة نفسها التي تتعامل بها مع كل شيء آخر. فالله أساساً فريد لا يمكن مقارنته بأي شيء آخر موجود بالمعنى المركب العادي. وبالتالي عندما نتحدث عن الله من الأفضل أن نستخدم المنفيات negatives كي نميّزه عن كل شيء آخر بشكل مطلق نتحدث عنه. لكن بما أن الله هو مصدر الأشياء جميعاً يمكننا أن نسلم بأشياء محددة حوله. ولأننا نعرف أن الخير موجود فإن الله لا بد أنه الخير بالضرورة أو أساس الخير، ولأننا نعرف أن الحياة والقدرة والمعرفة موجودة فلابد أن يكون الله حياً ومقتدراً وذكياً أساساً وبالشكل الكامل. قال أرسطو أن الله هو عقل محض، وفي الوقت ذاته هو فعل المحاكمة «التعليل» بالإضافة إلى موضوع وفاعل الفكر - بإمكانه تأمل ذاته وليس لديه معرفة بواقع مركب أدنى منه. هذا المفهوم لم يكن متفقاً مع صورة الله في الوحي الذي يقال إنه يعرف جميع الأشياء وإنه موجود فعال في ترتيب الخلق. حاول ابن سينا التوصل إلى تسوية بين هاتين الصورتين: فالله منزه جداً عن النزول إلى معرفة وضعية كمعرفة كائنات محددة كالبشر وأفعالهم. وكما قال أرسطو «هناك أشياء يفضل عدم رؤيتها على رؤيتها»[٨]. فلا يمكن أن يلطخ نفسه ببعض دقائق الحياة التافهة على الأرض. لكن في فعله الأبدي لمعرفة الذات فإنه يفهم كل شيء فاض منه، وكل شيء أوجده. إنه يعرف أنه علة المخلوقات المركبة. وفكره كامل جداً لدرجة يصبح التفكير والفعل واحداً ولذلك فإن تأمله الأبدي لذاته يولد عملية الفيض التي وصفها الفلاسفة. لكن الله يعرفنا نحن وعالمنا بشكل عام وكوني فقط، إنه لا يتعاطى مع التفاصيل.

لم يكن ابن سينا راضياً عن هذا الوصف التجريدي لطبيعة الله: أراد أن يربطه بتجربة المؤمنين الدينية، المتصوفين والباطنيين. وبما أنه مهتم بالسيكولوجيا الدينية فقد استخدم مخطط الفيض الأفلوطيني كي يفسر تجربة النبوة. فعند كل طور من الأطوار العشرة لنزول الوجود من الـ(واحد)، قَدَّر ابن سينا أن المدركات المحضة العشرة مع الأرواح أو الملائكة التي وضعت كلاً من العوالم البطليموسية في حالة حركة ـ من مملكة متوسطة بين الإنسان والله ـ والتي تماثل عالم الواقع النمطي البدئي، قدّر أن ذلك هو ما تخيله الباطنيون. هذه العقول Intelligences تمتلك أيضاً مخيلة، في الحقيقة، إنها المخيلة Imagination في حالتها النقية، وعبر هذ العالم الوسطي للمخيلة ـ لا عبر تعليل استطرادي ـ يصل الرجال والنساء إلى أكملِ فهم لله. وآخر العقول في عالمنا هو العقل العاشر وهو روح القدس للوحي والذي يعرف باسم جبريل مصدر النور والمعرفة. الروح البشرية مكونة من فكر Intellct عملي يرتبط بهذا العالم، وفكر تأملي قادر على العيش بمحبة وثيقة مع جبريل. وبذلك من الممكن بالنسبة للأنبياء أن يحظوا بمعرفة تخيلية حدسية لله، مماثلة للمعرفة التي تتمتع بها العقول Intelligences والتي تتجاوز العقل الاستطرادي العملي.

لقد أظهرت تجربة الصوفيين أنه كان ممكناً للناس الحصول على رؤية الله التي كانت صحيحة فلسفياً، دون استخدام المنطق والعقلانية. فبدلاً من استخدام القياس استخدموا وسائل تخيلية رمزية ومجازية. فالنبي محمد أكمل هذا الاتحاد المباشر بالعالم الإلهي. هذا التفسير السيكولوجي للرؤية والوحي سوف يمكن المتصوفين الذين لديهم ميل أكثر للفلسفة من مناقشة تجربتهم الدينية كما سنرى في الفصل التالي.

يبدو أن ابن سينا قد أصبح متصوفاً في نهاية حياته. ففي كتابه «كتاب الإشارات والتنبيهات Kitab - Asherat» أصبح منتقداً للمقاربة العقلانية لله، التي وجدها مخيبة. كان يتحول باتجاه ما أسماه «الحكمة المشرقية» Alhikmat- almashriqiyyeh. وهذه لا تشير إلى الموقع الجغرافي في الشرق لكنها تشير إلى مصدر النور. أراد أن يكتب كتاباً سرياً تعتمد فيه الطرق على مبدأ الإشراق Ishraq بالإضافة إلى الاستدلال المنطقي، ولا نعرف فيما إذا كتب هذا الكتاب أم لا، فإذا فعل ذلك فإنه لم يصلنا. لكن كما سنرى في الفصل التالي فإن الفيلسوف الإيراني **يحيى السهروردي** قد أسس مدرسة الإشراق التي دمجت الفلسفة بالروحانية بالطريقة التي تخيلها ابن سينا.

لقد ألهمت قواعد علم الكلام والفلسفة حركة فكرية مماثلة بين يهود الامبراطورية

الإسلامية. لقد بدؤوا يكتبون فلسفتهم باللغة العربية مدخلين عنصراً تأملياً وميتافزيقياً إلى اليهودية لأول مرة. الفلاسفة اليهود لم يشغلوا أنفسهم بكل مجال العلم الفلسفي لكنهم ركزوا على المسائل الدينية بشكل كامل تقريباً. وكانوا بذلك مختلفين عما فعله الفلاسفة المسلمون. لقد شعروا أن عليهم أن يردوا على تحدي الإسلام بلغته، وتطلّب ذلك خلق انسجام بين الله الشخصاني Personalistic في الكتاب المقدس وبين الله عند الفلاسفة. لقد قلقوا ـ كما قلق المسلمون ـ من اللوحة التجسيدية للّه في الكتب المقدسة والتلمود وسألوا أنفسهم كيف يمكن أن يكون مثل إله الفلاسفة. لقد أقلقتهم مشكلة خلق العالم والعلاقة بين الوحي والعقل. وكان من الطبيعي أن يتوصلوا إلى استنتاجات مختلفة لكنهم كانوا معتمدين كثيراً على المفكرين المسلمين. وهكذا فإن **سعدية بن يوسف** (٨٨٢ ـ ٩٤٢) كان أول من قام بأول تفسير فلسفي لليهودية، كان تلمودياً لكنه كان أيضاً معتزلياً. لقد اعتقد أن العقل بإمكانه الوصول إلى الله عن طريق قدرات العقل ذاته. فكفيلسوف رأى الوصول إلى تصور عقلاني للّه هو mitzvah ، أي واجب ديني. لم يكن يساوره شك في وجود الله، على شاكلة العقلانيين المسلمين. بدت حقيقة الله الخالق واضحة جداً له. وكونه شعر أن وجود الله بحاجة إلى برهان مرده إلى احتمالية شك ديني أكثر من كونه أمراً إيمانياً، وهذا ما تناوله في كتابه «كتاب معتقدات وآراء» Beliefs and opinions.

لم يكن مطلوباً من اليهودي أن يجهد عقله حتى يقبل حقائق الوحي، كما قال سعدية. لكن ذلك لم يكن يعني أن الله في متناول العقل البشري. اعترف سعدية أن فكرة الخلق من عدم كانت مليئة بمصاعب فلسفية وأن من المحال شرحها بكلمات عقلانية وأن إله الفلسفة غير قادر على اتخاذ قرار مفاجيء، وعلى المبادرة بالتغير. كيف كان ممكناً أن عالماً مادياً له أصله في إله روحاني كلياً؟ قد وصلنا هنا إلى حدود العقل، ويجب أن نقبل ببساطة أن العالم كان غير أزلي ـ مثلما اعتقد الأفلاطونيون، بل كان له بداية زمنية. فكان هذا التفسير هو التفسير الوحيد الممكن المتفق مع الكتاب المقدس ومع الإدراك السليم. فإذا قبلنا هذا التفسير يمكننا أن نستنتج حقائق أخرى حول الله. الترتيب المخلوق مصمم بذكاء، فيه حياة وقدرة: ولذلك فالله الذي خلقه لابد أن لديه حكمة وحياة وقدرة. هذه الصفات ليسست أقانيم منفصلة hypastases كالاعتقاد المسيحي المقترح بالثالوث بل مجرد هيئات الله. فبما أن لغتنا البشرية لا تستطيع أن تعبر بشكل كاف عن حقيقة الله لذلك علينا أن نحلله بهذه الطريقة، ويبدو أننا ندمر بساطته المطلقة بذلك. فإن نرد أن نكون دقيقين قدر استطاعتنا حول الله يمكننا أن نقول فقط أنه موجود. لم يحرّم سعديه كل وصف إيجابي

لله، وكذلك لم يضع إله الفلاسفة اللاشخصي والبعيد فوق إله الانجيل المتجسد والشخصي. فعلى سبيل المثال عندما يحاول تفسير المعاناة التي نراها في العالم يلجأ سعدية إلى الحلول التي قدمها كتّاب الحكمة والتلمود؛ المعاناة هي عقاب على ذنب، إنها تطهرنا وتدربنا كي تجعلنا متواضعين. وهذا يرضي فيلسوفاً حقاً لأنه يجعل الله بشرياً جداً وينسب إليه خططاً ونوايا. لكن سعدية لا يرى إله الكتاب المقدس المتجلي أدنى من إله الفلسفة. فالأنبياء كانوا أعلى من أي فيلسوف. في النهاية بإمكان العقل أن يحاول فقط أن يوضح منهجياً ما جاء به الكتاب المقدس.

مضى بعض اليهود إلى أبعد من ذلك كما فعل **سليمان بن غابيرول** Gabirol (١٠٢٦ - ١٠٧٠) في كتابه «نبع الحياة» Fountain of Life لم يستطع قبول اعتقاد الخلق من عدم، لكنه حاول أن يعدل نظرية الفيض كي يسمح الله بدرجة من العفوية والإرادة الحرة. لقد قال أن الله أراد أو رغب عملية الفيض محاولاً بذلك أن يجعلها أقل ميكانيكية وليدل على أن الله كان مسيطراً على قوانين الوجود بدلاً من كونه موضوع Subject الديناميكية نفسها dynamic . لكن **غابيرول** أخفق في أن يوفّي شرح كيف أن المادة كانت مستمدة من الله. وكان يهود آخرون أقل إبداعاً. لم يكن **باهيا بن باقودة** Bahya ibn Pakudah (d ١٠٨٠) أفلاطونياً تماماً، بل انسحب إلى طرق علم الكلام كلما كان ذلك مناسباً له. فقد جادل ـ مثلما فعل سعدية ـ أن الله قد خلق العالم في لحظة محددة، فالعالم بالتأكيد لم يظهر إلى الوجود بمحض المصادفة: لأن تلك ستكون فكرة سخيفة مثل سخافة تخيل وجود فقرة مكتوبة بشكل تام على صفحة بمجرد سكب حبر على الصفحة. فترتيب وهدفية العالم توضح أنه لا بد من وجود خالق كما أوضح الكتاب المقدس. وبعد أن طرح هذا الاعتقاد الفلسفي جداً تحول باهيا من علم الكلام إلى الفلسفة ناقلاً برهان ابن سينا بأن وجوداً بسيطاً ضرورياً كان لا بد من وجوده.

اعتقد باهيا أن الناس الذين عبدوا الله كما ينبغي هم الأنبياء والفلاسفة، فالأنبياء كان لديهم معرفة حدسية مباشرة بالله، وكان لدى الفيلسوف معرفة عقلانية به. وكل امرىء آخر كان يعبد مجرد إسقاط لنفسه، أي إلهاً على صورته. فكانوا بذلك مثل عميان يقودهم بشر آخرون، هذا إذا لم يتمكنوا من إثبات وجود وحدانية الله بأنفسهم. كان باهيا نخبوياً مثل أي فيلسوف، وكان لديه ميول صوفية قوية: فالعقل بإمكانه أن يخبرنا أن الله قد وجد لكن ليس باستطاعته أن يخبرنا أي شيء عنه. فكتابه «واجبات القلب» كما يوحي عنوانه قد استخدم العقل كي يساعدنا على تنمية موقف لائق تجاه الله. فإذا ما

تعارضت الأفلاطونية المحدثة مع يهوديته كان يتخلى عنها بكل بساطة، وتجربته الدينية مع الله كانت لها الأولوية على أية طريقة عقلانية.

إذا لم يستطع العقل أن يخبرنا أي شيء عن الله فما هي الغاية من النقاش العقلاني لمسائل ثيولوجية؟ لقد عذب هذا السؤال المفكر **أبو حامد الغزالي** (١٠٥٨ - ١١١١)، شخصية حاسمة تمثل رمزاً في تاريخ الفلسفة الدينية. ولد في خراسان، ودرس علم الكلام علىالجويني اللاهوتي الأشعري البارز، وفي سن الثالثة والثلاثين عين مديراً للمسجد النظامي في بغداد، كانت رسالته هي الدفاع عن المعتقدات السنية ضد التحدي الشيعي الاسماعيلي. ولقد جعله طبعه القلق يتصارع مع الحقيقة مثل كلب صغير terrier، معالجاً المشاكل حتى الموت الزؤام ورافضاً أن يقنع بإجابة تقليدية سهلة كما يخبرنا:

> لقد نَقَّبْتُ في كل لجة مظلمة، وقد شننت حرباً على كل مشكلة، لقد غصت في كل هوة. لقد محصت عقيدة كل طائفة. لقد حاولت أن أصل إلى أعماق معتقدات كل جماعة. فعلت كل هذا كي أتمكن من تمييز الحق عن الباطل، بين التراث الصحيح وهرطقة المبدع(٩).

كان يبحث عن يقينية لا شك فيها كتلك التي شعر بها فيلسوف مثل سعدية لكن خيبته كانت متزايدة. بغض النظر كم كان بحثه منهكاً إلا أن اليقينية المطلقة كانت تراوغه. فمعاصروه كانوا يبحثون عن الله في سبل عديدة وفقاً لاحتياجاتهم الشخصية والمزاجية: في علم الكلام من خلال إمام، في الفلسفة وفي صوفية التصوف. ويبدو أن الغزالي قد درس كلاً من هذه المعارف في سعيه لفهم «ما هي حقيقة جميع الأشياء بحد ذاتها»(١٠). وجميع أتباع المذاهب الإسلامية الأربعة التي بحثها، ادَّعوا الإيمان الراسخ، لكن الغزالي سأل: كيف يمكن تأكيد هذا الادعاء بشكل موضوعي؟

كان **الغزالي** مدركاً - مثل أي ريبي معاصر - أن اليقينية كانت حالة نفسية وليس بالضرورة أن تكون صحيحة موضوعياً فقد قال الفلاسفة إنهم حازوا على معرفة أكيدة عن طريق الجدل العقلاني. وأصر الصوفيون على أنهم وجدوها عبر الممارسات الصوفية، وكان الاسماعيليون يشعرون أنها موجودة في تعاليم إمامهم فقط. لكن الحقيقة التي نسميها الله لا يمكن اختبارها تجريبياً، ولذلك كيف نتأكد من أن معتقداتنا ليست سوى أوهام؟ فقد أخفقت البراهين العقلانية التقليدية في إقناع المعايير الصارمة التي وصفها الغزالي وبدأ علماء الكلام باقتراحات موجودة في القرآن، لكن هذه كانت قد صنفت على أنها خارج نطاق الشك العقلي. واعتمد الاسماعيليون على تعاليم إمام متخفٍ لا سبيل إلى الوصول

إليه. لكن كيف نستطيع أن نتيقن من أن الإمام ملهم من الله، وإذا كنا لا نستطيع أن نجده فما هي الغاية من هذا الإلهام؟ كانت الفلسفة غير مقنعة. فكرس الغزالي جزءاً لا بأس به من لاهوته الجدلي ضد **الفارابي وابن سينا**. وقد دفعه اعتقاده أن بالإمكان دحضهما من قبل خبير في ميدانهما إلى دراسة الفلسفة طوال ثلاث سنوات حتى أتقنها[١١]. في كتابه «تهافت الفلاسفة» قال أن الفلاسفة كانوا يتوسلون إلى المسألة. فلو أن الفلسفة قد حصرت نفسها في العالم المادي، والظواهر المرئية كما في الطب، والفلك والرياضيات لكانت مفيدة جداً، لكنها لم تستطع أن تخبرنا شيئاً عن الله. كيف يستطيع امرؤ أن يثبت معتقدات الفيض بشكل أو بآخر؟ وما هي السلطة التي خولت الفلاسفة أن يؤكدوا على أن الله كان يعرف فقط الأشياء العامة الكونية أكثر مما يعرف دقائق الأمور؟ هل بوسعهم إثبات هذا؟ فجدالهم أن الله كان منزهاً عن معرفة الموجودات المنحطة كان غير كافٍ: فمتى كان الجهل في أي شيء أمراً ممتازاً؟ فليس هناك سبيل لتبرير أي من هذه الطروحات بشكل مقنع، وهكذا فقد كان الفلاسفة غير عقلانيين وغير فلسفيين في سعيهم إلى معرفة تقع خارج قدرة العقل ولا يمكن التأكد من صحتها عن طريق الحواس.

لكن أين ترك ذلك الباحث النزيه عن الحقيقة؟ هل كان إيمان راسخ سليم بالله محالاً؟ فتحت وطأة بحثه تعرض الغزالي إلى محنة شخصية أدت إلى انهياره. فوجد نفسه غير قادر على البلع أو الأكل، وشعر أنه منهك بوطأة قدر مشؤوم ويأس. وفي النهاية ـ أي في نحو عام ١٠٩٤ وجد أنه لم يكن قادراً على الكلام أو إلقاء محاضراته:

> «لقد ربط الله لساني حتى منعت من تقديم مشورة. لذلك اعتدت أن ألزم نفسي بالتعليم في يوم محدد خدمةً لطلابي، لكن لساني لن ينطق كلمة واحدة»[١٢].

ثم رقد في حالة وهن إكلينيكي. وقد شخص الأطباء حالته بأنه يعاني من قلقٍ عميق الجذور وأخبروه أنه إذا لم يتخلص من قلقه الدفين فإنه لن يشفى أبداً. ولخوفه من أنه في خطر من نار جهنم إن لم يسترد إيمانه، لذلك استقال من مركزه الأكاديمي الممتاز ومضى لينضم إلى المتصوفين. وهناك وجد ما كان يبحث عنه: فدون أن يتخلى عن عقله ـ لأنه كان دائماً يكره الأشكال المتطرفة من الصوفية ـ اكتشف ان القواعد الصوفية كانت تقدم إحساساً مباشراً لكن حدسياً بشيء ما بالإمكان تسميته الله. ويوضح العلامة البريطاني **جون بوكر** John Bowker أن الكلمة العربية المقابلة لـ existence «أي الوجود» مشتقة من الجذر وَجَدَ[١٣]: فكلمة وجود تعني حرفياً «الشيء الذي بالإمكان وجوده» فكانت بذلك ملموسة أكثر من الكلمات الميتافيزيقية اليونانية، ومع ذلك أعطت المسلمين مهلة أكبر

Leeway. فالفيلسوف الذي يتحدث العربية كان يحاول أن يثبت أن الله كان موجوداً لم يكن عليه أن يقدم الله على أنه جسم آخر بين عدة أجسام: لذلك كان عليه أن يثبت فقط أن بالإمكان إيجاده: سيظهر الإثبات المطلق الوحيد لوجود الله عندما يقابل المؤمن الله وجهاً لوجه بعد الموت. لكن روايات أناس كالأنبياء مثلاً والمتصوفين الذين زعموا أنهم قد مروا بهذه التجربة في هذه الحياة ينبغي التعامل معها بحذر. فقد زعم المتصوفون بالتأكيد أنهم قد عرفوا وجود الله: وكلمة وَجْدْ كانت كلمة فنية للتعبير عن خشيتهم أثناء نشوتهم من الله الذي أعطاهم يقينية تامة «يقين» أي أن تجربتهم كانت حقيقة وليست مجرد خيال. ينبغي الاعتراف أن تلك الروايات قد تكون مزاعمها باطلة، لكن بعد أن عاش الغزالي عشر سنوات كمتصوف وجد التجربة الدينية أنها السبيل الوحيد لإثبات حقيقة تقع خارج الفكر البشري والعملية الدماغية. فالمعرفة الصوفية لم تكن معرفة ميتافيزيقية أو عقلانية بل كانت مماثلة للمعرفة الحدسية لأنبياء الماضي: وهكذا وجد المتصوفون حقائق الإسلام الأساسية بأنفسهم عن طريق عيش تجربته المركزية من جديد.

ولذلك صاغ الغزالي عقيدة صوفية ستغدو مقبولة لدى المؤسسة الإسلامية، نظر فيها بازدراء إلى متصوفي الإسلام، وهذا ما سنراه في الفصل القادم. لقد نظر إلى الوراء ـ كما فعل ابن سينا ـ إلى الاعتقاد القديم بمملكة بدئية خارج عالم التجربة الحسية لهذا العالم الدنيوي. العالم المرئي «علم الشهادة» نسخة أدنى عما أسماه عالم العقل الأفلاطوني «عالم الملكوت» الذي اعترف به أي فيلسوف. فالقرآن والكتاب المقدس عند اليهود والمسيحيين قد تحدثا عن هذا العالم الروحاني. فقد وقف الإنسان في عالمي الحقيقة هذين: كان ينتمي إلى العالم المادي وإلى عالم الروح الأعلى لأن الله قد حفر الصورة الإلهية في داخله. وفي كتابه «مشكاة الأنوار» يشرح الغزالي سورة النور القرآنية التي أوردتها في الفصل السابق[١٤]. النور في هذه الآيات يرجع إلى الله والأجسام المضيئة الأخرى: المصباح والنجم. وعقلنا منير أيضاً فهو لا يمكننا فقط من رؤية الأجسام الأخرى لكنه مثل الله يستطيع تجاوز الزمان والمكان؛ إنه ينهل من العالم الروحاني نفسه. لم يشر الغزالي إلى قدراتنا التحليلية الدماغية باستخدام كلمة العقل، فهو يُذَكّر قراءه أنه يجب ألا يأخذوا شرحه بمعناه الحرفي: يمكننا أن نناقش هذه المسائل فقط بلغة مجازية هي الحافظة لمخيلة مبدعة. بعض الناس يمتلكون مقدرة أعلى من العقل، وسماها الغزالي «الروح التنبؤية» ومَن لا يمتلكون هذه المقدرة يجب ألا ينكروا وجودها بدعوى أنهم ليسوا على علم بها. ونكرانهم سيكون عبثاً تماماً مثل زعم أصم أن الموسيقى هي وهم لأنه لا يستطيع تذوقها. يمكننا أن نتعلم شيئاً ما عن الله بواسطة محاكمتنا العقلية وقدراتنا التخيلية، لكن النوع

الأمثل للمعرفة لا يحصل عليها سوى الأنبياء أو المتصوفون لأن لديهم قدرة خارجية وهبها الله لهم تمكنهم من ذلك. يبدو رأيه هذا نخبوياً غير أن المتصوفين في تراثات أخرى قد ادعوا امتلاك مثل هذا الحدس وصفات استقبالية receptive يتطلبها التأمل الزيني Zen أو البوذي وكلاهما هبة خاصة مثل موهبة كتابة الشعر. وهذه الموهبة ليست موجودة في كل شخص. لقد وصف الغزالي هذه المعرفة الصوفية بأنها إدراك بأن الخالق وحده موجود أوله وجود. ويؤدي هذا إلى تلاشي الذات واستغراقها في الله. المتصوفون قادرون على الارتفاع فوق عالم المجاز metaphor الذي عليه أن يرضي البشر الأقل موهبة، المتصوفون:

> قادرون على رؤية أن ليس هناك وجود في العالم إلا الله. وأن وجه كل شيء فانٍ ماعدا وجه الله «كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام»... في الحقيقة كل شيء سواه هو لا وجود - إذا ما نظرنا إلى الأمر من منظار الوجود الذي يتلقاه من العقل الأول First Intelligence في المخطط الأفلاطوني - ووجوده ليس بذاته بل بعلاقته مع وجه الخالق، ولذلك فإن الشيء الوحيد الموجود بحق هو وجه الله[١٥].

فبدلاً من أن يكون الله موجوداً خارجياً موضوعياً بالإمكان إثباته عقلانياً، الله وجود محيط بكل شيء ووجود نهائي، ولا يمكننا فهمه كما نفهم الوجودات التي تعتمد عليه وتستمد منه وجودها الضروري: علينا أن ننمي طريقة خاصة للرؤية. عاد الغزالي إلى مزاولة واجباته التعليمية في بغداد. لكنه لم يتخل عن قناعته أن من المحال أن نشرح وجود الله عن طريق المنطق والبرهان العقلاني. في كتابه «المنقذ من الضلال» دافع متحمساً أن لا الفلسفة ولا علم الكلام يقنعان امرءاً معرضاً لخطر فقدان إيمانه. وقد وصل الغزالي إلى شفير الشكية «السفسطة» عندما أدرك أن من المحال تماماً إثبات وجود الله خارج الشك العقلاني، الحقيقة التي نسميها الله تقع خارج مملكة الإدراك الحسي والفكر المنطقي، ولذلك لم تستطع الميتافيزيقا ولا العلم إثبات أو دحض وجود الله. أما بالنسبة للذين لا يمتلكون تلك الموهبة الصوفية أو النبوية فقد وضع الغزالي تدريباً يمكن المسلمين من تنمية وعي بوجود الله في دقائق الحياة اليومية. لقد ترك تأثيراً لا يمحى على الإسلام. فلن يقوم المسلمون ثانية بالافتراض السطحي أن الله كان وجوداً مثل أي وجود آخر والذي بالإمكان البرهنة على وجوده علمياً أو فلسفياً. ومن هنا فصاعداً ستغدو الفلسفة الإسلامية غير منفصلة عن الروحانية ومناقشة صوفية لله.

أثر الغزالي على اليهودية أيضاً فالفيلسوف الإسباني يوسف بن صديق (d - ١١٤٣) استخدم برهان ابن سينا لوجود الله لكنه كان حريصاً على عدم القول بأن الله لم يكن

مجرد وجود آخر - أحد الأشياء التي توجد بالمعنى المادي الذي نفهمه من الكلمة. فإذا زعمنا أننا نفهم الله سيعني ذلك أن له نهاية Finite وغير كامل. فأدق قول يمكننا قوله حول الله هو أنه عصي على الفهم، متسامٍ جداً عن قدراتنا الفكرية الطبيعية. نستطيع أن نتكلم عن قدرة الله في العالم بكلمات إيجابية لكننا لا يمكننا أن نتحدث عن جوهر الله «الذات» التي ستراوغنا دائماً. الطبيب الطليطلي يهوذا هاليفي (١٠٨٥ - ١١٤١) تبع الغزالي عن كثب. فالله لا يمكن البرهنة عليه عقلانياً، لكن ذلك لا يعني أن الإيمان بالله كان غير عقلاني بل لأن تفسير وجوده منطقياً لم يكن له جدوى دينية وتخبرنا باليسير جداً: لا توجد طريقة للتأكد من كيف استطاع إله لا شخصي وبعيد كهذا خلق هذا العالم المادي الناقص، وفيم إذا كان له علاقة بالعالم بأي شكل ذا معنى دون درجة من شك معقول. فعندما يزعم الفلاسفة أنهم أصبحوا متحدين بالعقل Intelligence الإلهي الذي يأمر الكون عبر نفوذ العقل فإنهم بادعائهم هذا إنما يضللون أنفسهم. فالأنبياء هم الوحيدون الذين كان لديهم معرفة مباشرة بالله، ولم يكن لهؤلاء علاقة بالفلسفة.

لم يفهم هاليفي الفلسفة مثلما فهمها الغزالي لكنه وافق على أن المعرفة الموثوقة الوحيدة بالله كانت عن طريق التجربة الدينية. فكما فعل الغزالي كذلك طالب هاليفي بمقدرة دينية خاصة لكنه زعم أنها كانت امتيازاً محصوراً باليهود فقط. حاول هاليفي تليين موقفه هذا باقتراحه أن باستطاعة الغوييم goyim الوصول إلى معرفة الله من خلال القانون الطبيعي لكن كان الهدف من كتابه الفلسفي العظيم «Thekuzari» هو تبرير المكانة الفريدة لإسرائيل من بين الشعوب. لقد اعتقد هاليفي - كما اعتقد أحبار التلمود - أن باستطاعة أي يهودي اكتساب الروح النبوية من خلال التقيد الدقيق بتعاليم الـmitzvot. والله الذي سيقابله لم يكن حقيقة موضوعية بالإمكان البرهنة على وجودها علمياً بل هو تجربة ذاتية أساساً. وبالإمكان رؤيته حتى كامتداد للذات الطبيعية لليهودي:

> ينتظر هذا المبدأ الإلهي - وكأنما ينتظر - لأجله، من أجل الذي يقابله كي يربط نفسه بحيث ينبغي أن يصبح إلهه كما كانت الحالة مع الأنبياء والقديسين. فكما تنتظر الروح دخولها الجنين كي تكتمل القدرات الحيوية الأخرى لتمكنها (الروح) من استقبال هذه الحالة العليا للأشياء. وبالطريقة نفسها التي تنتظر فيها الطبيعة مناخاً معتدلاً كي تتمكن من ممارسة تأثيرها على التربة كي تنتج الخضرة[١٦].

ليس الله حقيقة دخيلة غريبة وكذلك ليس اليهودي كائناً مستقلاً ممنوع عنه المقدس divine بالإمكان رؤية الله على أنه الإنسانية الكاملة، الإنجاز لقدرة الرجل

والمرأة، زد على ذلك فالله الذي يقابله اليهودي هو إله له وحده، وهذه فكرة سنعالجها بعمق أكبر في الفصل التالي. يحرص هاليفي على التمييز بين الله الذي بمستطاع اليهود معرفته وبين جوهر الله ذاته. فعندما يدعى الأنبياء والقديسون بأنهم عرفوا الله فإنهم لم يروه كما هو في ذاته بل في القدرات الإلهية داخله التي هي نوع مما تبقى من وهج الحقيقة السامية التي لا سبيل إليها.

على أية حال لم تمت الفلسفة نتيجة للاهوت الجدلي الذي وضعه الغزالي، ففي قرطبة حاول فلاسفة مسلمون إحياء الفلسفة، وجادلوا بأنها الشكل الأعلى للدين. **فأبو الوليد بن أحمد بن رشد** (١١٢٦ ـ ١١٩٨) المعروف في أوروبا باسم Averroes أصبح مرجعاً في الغرب لليهود والمسيحيين. فقد ترجمت مؤلفاته خلال القرن الثالث عشر إلى العبرية واللاتينية، وكذلك تعليقاته على أرسطو كان لها تأثيراً هائلاً على لاهوتيين بارزين من أمثال **ميمون بن موسى**، **وتوما الأكويني**، **وألبرت** العظيم. وفي القرن التاسع عشر باركه **أرنست رينان** على أنه الروح الحرة، وبطل العقلانية في وجه الإيمان الأعمى. أما في العالم الإسلامي فكان ابن رشد أكثر من شخصية هامشية. ففي حياته وتأثيره المتقطع نستطيع أن نرى قطيعة بالأساليب بين الشرق والغرب في مقاربتهما وتصورهما لله. لقد عارض **ابن رشد** متحمساً إدانة الغزالي للفلسفة وللطريقة التي ناقش بها هذه المسائل السرية علانية. لم يكن مثل سابقيه الفارابي وابن سينا، لقد كان قاضياً ـ فقيهاً بالشريعة ـ وفيلسوفاً أيضاً. لقد كان العلماء مرتابين من الفلسفة دائماً، ومن إلهها الذي كان مختلفاً كلياً لكن استطاع ابن رشد أن يوحد أرسطو مع تقوى إسلامية أكثر تراثية. كان مقتنعاً أنه ليس هناك تناقض مهما كان بين الدين والنزعة العقلانية. فكلاهما يعبران عن حقيقة واحدة لكن بطرق مختلفة، وكلاهما كانا يتطلعان باتجاه الإله ذاته. فليس كل شخص قادر على الفكر الفلسفي وبالتالي فإن الفلسفة كانت من أجل النخبة المثقفة فقط. فالفلسفة قد تربك الجماهير وتقودهم إلى الخطأ الذي يعرض خلاصهم الأبدي إلى الخطر. ومن هنا أتت أهمية ذلك التراث السري الذي كان يحفظ هذه المعتقدات عن غير المؤهلين لتلقيها. وكذلك كانت الحالة مع الدراسات الصوفية والباطنية للإسماعيلية، فإذا تناولها أناس غير مؤهلين فمن المحتمل أن يعتلوا أو قد يقعوا فريسة لجميع أنواع الاضطرابات الفيزيولوجية. فعلم الكلام كان خطيراً أيضاً، ويقصر عن الفلسفة الحقة، وقد أعطى الناس الفكرة المضللة بأنهم كانوا متورطين في نقاش عقلاني مناسب، بينما في الحقيقة لم يكونوا كذلك. وبالتالي أثار علم الكلام منازعات معتقدية لا ثمرة منها، وقد تؤدي فقط إلى إضعاف إيمان الناس غير المتعلمين، ويجعلهم قلقين.

اعتقد ابن رشد أن قبول حقائق محددة كان أمراً أساسياً للخلاص ـ وهذه نظرة جديدة في العالم الإسلامي. كان للفلاسفة السلطات الرئيسية على العقيدة: فهم وحدهم كانوا قادرين على تفسير النصوص المقدسة وقد وصفهم القرآن بـ«الراسخون في العلم[١٧]». على عامة الناس أخذ القرآن على ظاهره وقراءته حرفياً، في حين أن الفيلسوف هو من يستطيع تناول التأويل الرمزي. لكن حتى الفلاسفة كان عليهم الخضوع إلى مجموعة من المعتقدات الإلزامية التي عددها ابن رشد كما يلي:

١ ــ وجود الله كخالق هذا العالم.

٢ ــ وحدانية الله.

٣ ــ صفات المعرفة والقدرة، والإرادة، والسمع، والرؤية، والكلام، التي وصف بها الله في القرآن.

٤ ــ تفرد الله وتنزهه عن الشبه، التي أكد عليها القرآن: ليس كمثله شيء.

٥ ــ خلق الله العالم.

٦ ــ صحة النبوة.

٧ ــ عدالة الله.

٨ ــ البعث يوم القيامة[١٨].

ينبغي الإقرار بهذه المعتقدات كلاً واحداً لأن القرآن ينص صراحة على ذلك. والفلسفة لم تقر دائماً بالاعتقاد بخلق العالم، على سبيل المثال، وهكذا ليس واضحاً كيف ينبغي فهم هذه المعتقدات القرآنية. فعلى الرغم من أن القرآن يقول بجلاء أن الله خلق العالم، إلا أنه لا يقول كيف فعل الله هذا، ولا فيما إذا كان العالم قد خُلِقَ في لحظة محددة من الزمن. لقد ترك هذا الفلاسفة أحراراً في تبني معتقد العقلانيين. ويقول القرآن كذلك بأن الله له صفات مثل المعرفة لكننا لانعرف بالضبط ما يعنيه هذا لأن مفهومنا للمعرفة هو مفهوم بشري وغير كافٍ. فالقرآن لا يتناقض بالضرورة مع الفلاسفة عندما يقول أن الله يعرف كل شيء نعرفه نحن.

كانت الصوفية ـ في العالم الإسلامي ـ بالغة الأهمية لدرجة أن مفهوم ابن رشد عن الله المبني على اللاهوت العقلاني تماماً، كان تأثيره قليلاً. لقي ابن رشد التقدير لكنه كان شخصية ثانوية في الإسلام. إلّا أنه أصبح هاماً جداً في الغرب الذي اكتشف أرسطو من خلاله، وطور مفهوماً عن الله أكثر عقلانية. كان لدى معظم المسيحيين الغربيين معرفة محدودة جداً بالثقافة الإسلامية، وكانوا جاهلين بالتطورات الفلسفية بعد ابن رشد. ومن هنا يُعتقد غالباً أن حياة ابن رشد كانت علامة نهاية الفلسفة الإسلامية. في الحقيقة ثمّة فيلسوفان بارزان خلال حياة ابن رشد كان لهما تأثير كبير في العالم الإسلامي، كانا في

العراق وإيران. أحدهما هو **يحيى السهروردي** والآخر هو **محي الدين بن العربي** اللذان سارا على خطا ابن سينا أكثر من اقتدائهما بابن رشد، وكلاهما حاول دمج الفلسفة بالروحانية الصوفية. وسوف نتناول أعمالهما في الفصل التالي.

أفضل تلميذ عند **ابن رشد** في العالم اليهودي كان التلمودي الكبير والفيلسوف الحبر **موسى بن ميمون** (١١٣٥ ـ ١٢٠٤)، ويعرف باللاتينية باسم Maimonides كان ميمون مواطناً في قرطبة ـ حيث كان ابن رشد ـ عاصمة **إسبانيا المسلمة** حيث كان هناك إجماع متزايد على أن اكتساب نوع محدد من الفلسفة كان أمراً أساسياً لفهم أعمق لله. اضطر ميمون إلى الهرب من إسبانيا عندما سقطت قرطبة فريسة لطائفة البربر المتعصبة من Almoravids التي اضطهدت التجمع اليهودي. ولم يجعل هذا الصدام المؤلم مع النزعة الأصولية القروسطية ميمون معادياً للإسلام ككل. فقد استقر هو ووالده في مصر حيث شغل منصباً رفيعاً في الحكومة حتى أصبح طبيب السلطان. وهناك كتَبَ كتابه الشهير «دليل المحتار» وجادل فيه أن الدين اليهودي لم يكن مجموعة معتقدات اعتباطية بل كان مبنياً على مبادىء عقلانية سليمة. كان ميمون يعتقد ـ كما اعتقد ابن رشد ـ أن الفلسفة كانت الشكل الأكثر تقدماً للمعرفة الدينية وهي الطريق الملكي العريض ـ إلى الله الذي يجب عدم الكشف عنه للجماهير بل يجب أن يكون حكراً على النخبة الفلسفية. اعتقد أن بالإمكان تعليم عامة الناس تفسير النصوص المقدسة رمزياً كي لا يحصلوا على نظرة تجسيدية لله، وكان في موقفه هذا مخالفاً لابن رشد. واعتقد كذلك أن معتقدات محددة كانت ضرورية من أجل الخلاص، ونشر معتقداً مكوناً من ثلاثة عشر بنداً مماثلاً لمعتقد ابن رشد.

١ ــ وجود الله.
٢ ــ وحدانية الله.
٣ ــ الله معنى incorporeality **غير متجسد.**
٤ ــ أزلية الله.
٥ ــ تحريم عبادة الأصنام.
٦ ــ صدق النبوة.
٧ ــ موسى كان أعظم الأنبياء.
٨ ــ أصل الحقيقة الإلهي.
٩ ــ المصداقية الأزلية للتوراة.
١٠ ــ الله يعرف أعمال البشر.
١١ ــ يحاكمهم في الوقت المناسب.

١٢ ــ سوف يرسل المسيح المنتظر.
١٣ ــ بعث الموتى[١٩].

كانت هذه البنود فتحاً جديداً في اليهودية ولم تصبح أبداً مقبولة كلياً كما في الإسلام. إن مفهوم المعتقد القويم Orthodoxu المناقض «Orthoproxu» كان غريباً عن التجربة الدينية اليهودية. فعقائد **ابن رشد وميمون** تعني أن مقاربة فكرية وعقلانية للدين تؤدي إلى معتقدية «دوغمائية» وإلى المطابقة بين دين محدد الهوية مع إيمان صحيح.

مع ذلك كان ميمون حذراً بالقول أن الله كان أساساً عصياً على فهم العقل البشري ولا يناله كذلك. يثبت وجود الله عن طريق مناظرات أرسطو وابن سينا لكنه أصر على أنه الله لا يمكن وصفه أو فهمه بسبب بساطته المطلقة. فالأنبياء أنفسهم قد استخدموا الحكايات Paroples وعلمونا أن الحديث عن الله كان ممكناً فقط بأية لغة رمزية خيالية ذات مغزى. ونعرف كذلك أنه لا يمكن مقارنة الله بأي شيء موجود، ولذلك يفضل استخدام مفردات سلبية عندما نحاول وصفه.

فعلى سبيل المثال بدلاً من القول «إنه يوجد» ينبغي أن ننكر عدم وجوده وهلم جرا. فكما كان الأمر مع الاسماعيليين كذلك الأمر مع ميمون: استخدام لغة النفي كان قاعدة تزيد من تذوقنا لتعالي الله، وتذكرنا أن الحقيقة كانت مختلفة تماماً عن أية فكرة نستطيع نحن البشر المساكين أن نتصورها عنه. فنحن لا نستطيع أن نقول أن الله «خيّر» لأنه أبعد بكثير عن أي شيء قد نعنيه بكلمة «الخير». فكانت هذه طريقة لإبعاد عيوبنا عن الله، وتمنعنا من إسقاط آمالنا ورغباتنا عليه. وتلك الطريقة ستخلق إلهاً على صورتنا وشبهنا. نستطيع أن نستخدم النفي كي نكوّن مفاهيم إيجابية عن الله وهكذا عندما نقول أن الله «ليس عاجزاً» بدلاً من قولنا إنه «قدير» يستتبع منطقياً أن الله لابد أن يكون قادراً على الفعل وبما أن الله «ليس غير كامل»، فلابد أن تكون أفعاله كاملة، وعندما نقول أن الله «ليس جاهلاً» فإننا نعني أنه حكيم يمكننا أن نستنتج أنه حكيم تماماً وعارف. هذا النوع من الاستنتاج بالإمكان القيام به حول قدرات الله فقط، ولا يمكن استخدامها للحديث عن جوهره الذي يبقى خارج متناول عقلنا.

وعندما يحين وقت الاختيار بين الله في الكتاب المقدس وبين إله الفلاسفة فإن ميمون كان يختار دائماً الأول. فعلى الرغم من أن الاعتقاد بالخلق من عدم لم يكن متناقضاً فلسفياً إلا أن ميمون كان يتبنى الاعتقاد التوراتي التراثي ويسخر من فكرة الفيض الفلسفية. كما أشار إلى أنه ليس ممكناً البرهنة على الخلق من عدم ولا على نظرية الفيض

تحديداً عن طريق العقل وحده. واعتبر أن النبوة أعلى من الفلسفة. وكل من النبي والفيلسوف تحدثا عن الله ذاته. فالنبي كانت لديه نعمة الخيال الخصب والفكر. كانت لديه معرفة حدسية مباشرة بالله أعلى من المعرفة التي نحصل عليها بالمحاكمة المسهبة. ويبدو أن ميمون كان متصوفاً لحد ما عندما تحدث عن الرعشة «الإثارة» التي ترافق هذا النوع من معرفة الله، انفعال تالٍ لكمال القدرات المتخيلة(٢٠).

فعلى الرغم من تشديد **ميمون** على العقلنة فقد تبنى أن المعرفة الأسمى للّه مستمدة من المخيلة أكثر مما هي مستمدة من الفكر وحده. انتشرت أفكاره في أوساط اليهود في جنوبي **فرنسا وإسبانيا**، وما إن جاءت بداية القرن الرابع عشر حتى أدت إلى حركة تنوير فلسفية يهودية في المنطقة. فكان بعض هؤلاء الفلاسفة اليهود أكثر عقلانية من ميمون. **فليفي بن غرسون** Levi Ben Gerson (١٢٨٨ ـ ١٣٤٤) من باغنولز Bagnols في جنوبي فرنسا أنكر أن يكون للّه علم بالشؤون الدنيوية، فكان إلهه إله الفلاسفة أكثر مما كان إله الكتاب المقدس. لكن كانت هناك ردة فعل لا مفر منها. فقد تحول بعض اليهود إلى الصوفية وأسسوا قاعدة القبالة السرية كما سنرى لاحقاً. وارتد آخرون عن الفلسفة، عند تعرضهم لمأساة وجدوا أن إله الفلسفة البعيد كان غير قادر على مواساتهم فيها.

وخلال القرنين الثالث والرابع عشر بدأت حروب الفتح المضاد المسيحية كي تدفع حدود الإسلام إلى الخلف في إسبانية فجلبت معاداة السامية من أوروبا الغربية إلى شبه الجزيرة، فأدى هذا إلى تدمير اليهودية الإسبانية، في نهاية المطاف. وخلال القرن السادس عشر تحول اليهود عن الفلسفة وطوروا مفهوماً جديداً كلياً عن الله، مفهوم ألهمته الميثولوجيا أكثر مما استمد إلهامه من المنطق العلمي.

لقد عزل الدين الصليبي المسيحية الغربية عن بقية التراثات الوحدانية الأخرى فالحملة الصليبية الاولى من ١٠٩٦ ـ ١٠٩٩ كانت أول تعاون مشترك قام به الغرب الجديد، وكانت دلالة على أن أوروبا كانت قد بدأت تتعافى من البربرية الطويلة الأمد التي تعرف بالعصور المظلمة. فروما الجديدة كانت تشق طريقها إلى المسرح الدولي مدعومة من الشعوب المسيحية في أوروبا الشمالية. لكن مسيحية الإنجلز Angles والساكسونيين Saxsons والفرانكيين Franks كانت بدائية. كان هؤلاء شعباً عدوانياً وعسكرياً لذلك أرادوا ديناً عدوانياً. فخلال القرن الحادي عشر كان الرهبان البندكيون Benedicine في Abbey of cluny والمنازل التابعة لها قد حاولوا ربط هذه الروح العسكرية بالكنائس وأن تعلمهم القيم المسيحية عن طريق بعض شعائر التقوى كالحج مثلاً، لكن الصليبيين الأوائل رأوا في حملتهم إلى الشرق الأدنى رحلة حج إلى

الأرض المقدسة لكن مفهومهم عن الله والدين كان ما يزال بدائياً. فجنود القديسين مثل القديس **جورج** والقديس **ميركوري** والقديس **ديمتريوس** كان هؤلاء يشكلون أكثر من إله واحد في تقواهم، وفي الممارسة لم يكونوا يختلفون إلا قليلاً عن الآلهة الوثنية. كانوا يرون يسوع مثل الإقطاعي الصليبي أكثر مما كانوا يرونه اللوغوس مجسداً: لقد حشر فرسانه كي يستعيد إرثه ـ أي الأرض المقدسة من الكافرين. وعندما بدؤوا رحلتهم كان بعض الصليبيين قد قرر الثأر لموته بذبح التجمعات اليهودية على طول وادي الراين. وهذا العمل لم يكن فكرة أساسية لدى البابا **أوربان الثاني** Urban II عندما حشد الصليبيين لكن بدا للكثير من الصليبيين أن السير ثلاثة آلاف ميل لمحاربة المسلمين أمر غير صحيح، هؤلاء الذين لا يعرفون عنهم شيئاً، بينما الناس الذين قتلوا **المسيح** فعلاً ـ كما كانوا يعتقدون ـ كانوا أحياء بالقرب من أبواب منازلهم. فخلال المسيرة المرعبة إلى القدس ـ عندما نجا الصليبيون من الانقراض ـ كانوا يعتمدون في بقائهم على الاعتقاد أنهم لابد هم شعب الله المختار الذين حظوا بحمايته الخاصة بهم. وأنه كان يقودهم إلى الأرض المقدسة مثلما قاد الإسرائيليين ذات يوم. في كلمات عملية كان دينهم مايزال الإله القبلي البدائي المذكور في الأسفار الأولى من الكتاب المقدس، وعندما فتحوا القدس أخيراً في صيف عام ١٠٩٩ هبطوا على سكان المدينة المسلمين واليهود بحماسة يشوع(*) Joshua وذبحوهم بوحشية أحدثت صدمة لمعاصريهم.

من هذه الفترة فصاعداً كان المسيحيون في أوروبا يعتبرون اليهود والمسلمين أعداء الله، وبقوا يشعرون بعداء عميق تجاه المسيحيين الأرثوذكس اليونانيين لفترة طويلة، هؤلاء الذين جعلوهم يشعرون أنهم برابرة وأدنى منهم مستوى[٢١]. إلا أن هذه الحالة لم تكن دائماً واحدة. فخلال القرن التاسع استمد بعض مسيحي الغرب المتعلمين إلهاماً من اللاهوت اليوناني. وهكذا فالفيلسوف السلتي Celtic دونس سكوتز إيرجينا Duns Scotus Erigena (٨١٠ ـ ٨٧٧) الذي غادر بلاده الأصلية كي يعمل في بلاط شارل الشجاع ملك فرانك الغربية West Frank كان قد ترجم العديد من مؤلفات الآباء الكنسيين اليونانيين إلى اللاتينية خدمة للمسيحيين الغربيين، خاصة مؤلفات **دنيس** الأريوباغيتي Denys Arepagite. لقد اعتقد متحمساً أن الإيمان والعقل ليسا متنافرين. ولقد رأى ـ مثلما رأى الفلاسفة واليهود والمسلمون ـ أن الفلسفة هي الطريق الرحب إلى الله. وأن أفلاطون وأرسطو هما معلمان يريدان عرضاً عقلانياً للدين المسيحي. فالكتاب المقدس ومؤلفات الآباء بالإمكان إنارتها بقواعد المنطق والبحث العقلاني. لكن ذلك لم يكن يعني تفسيراً حرفياً: بعض فقرات الكتاب المقدس يجب أن تفسر رمزياً لأنه كما شرح في «عرض لمراتب **دنيس** السماوية» لاهوته كان نوعاً من الشعر[٢٢].

استخدم **إيرجينا** أسلوب **دنيس** الجدلي في مناقشة موضوع الله الذي بالإمكان مناقشته عبر النقائض الذي يذكرنا بنقاط القصور في فهمنا البشري. فالمقاربتان السلبية والإيجابية للّه كانتا ناجعتين: كان الله عصياً على الفهم، وحتى الملائكة لا تَعْرَفُ أو لا تفهم طبيعته الأساسية، لكن صياغة قول مثل أن الله حكيم أمر مقبول، لأننا عندما نرجع كلمة حكيم إلى الله فإننا نعرف أننا لا نستخدمها بمعناها العادي. فنحن نذكر أنفسنا بهذا من خلال المضي في إبداء قول سلبي مثل «الله ليس حكيماً» هذا التناقض يجبرنا على الانتقال إلى الطريقة الثالثة التي استخدمها **دنيس** في الحديث عن الله، عندما نستنتج «الله أكثر من حكيم». هذا ما أسماه اليونانيون قول الرؤيون apophatic لأننا لا نفهم ما نعنيه بما هو الأكثر حكمة. فهذه لم تكن لعبة فعلية بل قاعدة عن طريق تجاور قولين مانعين تبادلياً يساعدنا على تنمية إحساس بالسر الذي تمثله كلمتنا «الله» لأنها لا يمكن حصرها في مفهوم بشري وحيد.

وعندما طبق إرجينا هذه الطريقة على القول «أن الله يوجد» فقد توصل كالمعتاد إلى الافتراض: «أن الله هو أكثر من وجود». فالله لا يوجد كسائر الأشياء التي خلقها، وهو ليس مجرد وجودٍ آخر موجود إلى جانبها ـ كما أشار دنيس. يعلق إرجينا ثانية أن هذا القول عصي على الفهم لأنه لا يبين ما هو ذلك الذي هو أكثر من «وجود». لأنه يقول إن الله ليس أحد الأشياء الموجودة بل هو أكثر من الأشياء الموجودة؛ أمّا ماهية ذلك «الوجود» فهذا ما لم يُعرّف[٢٣]. في الحقيقة الله هو «العدم» Nothing. عرف إرجينا بأنَّ هذا غريب الوقع ونَبَّهَ قارئه ألا يشعر بالخوف. كان منهجه مصمماً كي يذكرنا أن الله ليس جسماً object ، لأنه لا يمتلك «وجوداً» في أي معنىً من المعاني التي نستطيع فهمها. الله هو أكثر من وجود aliquo modo Superesse[٢٤]. حالة وجوده مختلفة عن وجودنا، مثل اختلاف وجودنا عن وجود الحيوان، أو اختلاف وجود الحيوان عن وجود الصخرة. لكن إذا كان الله هو «العدم» أو اللاشيء فهو أيضاً «كل شيء»: لأن هذا «الوجود الأعلى» يعني أن الله وحده ذو وجود حق، إنه جوهر كل شيء يشترك في هذا. ولذلك فكل من مخلوقاته هو تجلٍ له theophany ، دليل على حضور الله. يتجسد ورع إيرجينا السلتي celtic في ابتهال القديس بطرس الشهير: «يا إلهي كن في رأسي وفي فهمي» وهذا ما قاد إيرجينا إلى التشديد على ملازمة الله immance . فالإنسان في مخطط الأفلاطونية المحدثة يختزل الخلق كله في ذاته، وهو الأكثر كمالاً بين هذه التجليات. ولذلك اعتقد إرجينا ـ كما اعتقد **أوغسطين** ـ أننا نستطيع اكتشاف الثالوث داخل أنفسنا وإن يكن في مرآة قاتمة.

في لاهوت إرجينا النقائضي، الله هو ـ في آنٍ واحد ـ كل شيء ولا شيء، الكلمتان

في حالة توازن مع بعضهما وهما ثابتتان بتوتر ثابت كي توحيا بالغموض الذي ترمز إليه كلمتنا «الله». وهكذا عندما يجيب على سؤال وجهه إليه أحد المدرسين: «ما الذي قصده **دنيس** عندما سمى الله لا شيء» فيجيبه إرجينا أن العناية الإلهية كانت عصية على الفهم لأنها كانت «ماهية فائقة» Superessential - أي أكثر من العناية الإلهية goodness ذاتها - وطبيعة فائقة. وهكذا:

> عندما يتم تأمله بحد ذاته «فإنه» لا يكون، ولا كان، ولن يكون لأنه مفهوم أنه ليس واحداً من الأشياء التي توجد، لأنه يتجاوز جميع الأشياء لكنه - بنزول ما لا يوصف - إلى داخل الأشياء التي توجد فإنه يُرى بعين العقل، وهو وحده الموجود في جميع الأشياء، وهو موجود، ووجد، وسوف يكون[٢٥].

ولذلك عندما نفكر بالحقيقة الإلهية بذاتها «إنها ليس دون معقولية سميت بـ «لاشيء»، لكن عندما يقرر هذا العدم «الخواء» الإلهي أن يظهر من لاشيء في شيء ما، فكل مخلوق واحد يخبره، بالإمكان تسميته تجلياً أي ذلك هو المظهر الإلهي[٢٦]. لا نستطيع أن نرى الله كما هو في ذاته لأن هذا الله لا يوجد لكل النوايا والغايات. نستطيع فقط أن نرى الله الذي يحيي العالم المخلوق ويكشف نفسه في الأزهار والطيور والأشجار وكائنات بشرية أخرى.

في هذه المقاربة مشكلات. فماذا عن الشر؟ هل هذا - كما يؤكد الهندوس - أيضاً، أحد مظاهر الله في العالم؟ لا يحاول إيرجينا تناول مشكلة الشر بعمق كاف بيد أن معتنقي القبالة اليهودية يحاولون لاحقاً اكتشاف الشر داخل الله لقد طوروا أيضاً لاهوتاً يصف الله مبتدأ من اللاشيئية ليصبح شيئاً بطريقة مماثلة جداً للعرض الذي قدمه إرجينا مع أن هذا العرض لا يشبه أبداً أياً من كتّاب القبالة الذين قرأهم.

لقد أوضح ارجينا أن اللاتين كان لديهم الكثير كي يتعلموه من اليونانيين، لكن في عام ١٠٤٥ قطعت الكنائس الشرقية والغربية العلاقات فيما بينها في انفصال اتضح أنه أبدي علماً أن مامن أحد أراد ذلك في تلك الفترة. كان للنزاع بينهما بُعدٌ سياسي لن أناقشه، لكنه تمحور حول نزاع على الثالوث. وفي عام ١٧٩٦ عُقِدَ مجمع مسكوني ضم الأساقفة الغربيين في فريجوس Frejus في جنوبي فرنسا وأضاف شبه جملة إلى العقيدة التي أقرها مجمع نيقيا Nicene. مفاد الإضافة أن الروح القدس انطلق لا من الآب فحسب بل من الابن أيضاً «filioque». كان الأساقفة اللاتين يريدون أن يشددوا على المساواة بين الآب والابن معاً لأن بعضاً من رعاياهم تبنى آراء **آريوس** فجعل الروح تنطلق من الآب

والإبن معاً. واعتقدوا أن ذلك يؤكد على مركزيهما المتساويين. سرعان ما أصبح **شارلمان** امبراطور الغرب ومع أنه يكن لديه دراية على الإطلاق بالقضايا اللاهوتية فقد وافق على الإضافة الجديدة بينما أدانها اليونانيون. تمسك اللاتين بموقفهم وأصروا على أن آباءهم قد علموا هذا المعتقد وهكذا رأى القديس **أوغسطين** الروح القدس كمبدأ في وحدة الثالوث، بدعوى أنه كان الحب بين الآب والابن. ولذلك كان القول أن الروح قد انطلق منهما معاً كان قولاً صحيحاً، وشبه الجملة الجديدة شددت على الوحدة الأساسية للشخوص الثلاثة.

لكن الإغريق لم يكن لديهم ثقة دائماً بلاهوت التثليث عند **أوغسطين** لأنه كان تجسيدياً أكثر من اللازم. وفي حين بدأ الغرب بمفهوم وحدة الله، ومن ثم اعتبر الشخوص الثلاثة ضمن تلك الوحدة، نجد أن اليونانيين قد بدؤوا دائماً بالتعبيرات الثلاثة وأعلنوا أن وحدة الله ـ أي جوهره ـ كانت خارج إدراكنا. لقد اعتقدوا أن اللاتين جعلوا الثالوث مفهوماً أكثر مما يلزم، وكانوا يشكون أيضاً بأن اللغة اللاتينية كانت غير قادرة على التعبير عن هذه الأفكار التثليثية بدقة كافية. فالإضافة قد شددت بشكل مبالغ فيه على وحدة الشخوص الثلاثة، بينما كان اليونانيون يجادلون أن هذه الإضافة قد جعلت الثالوث عقلانياً أكثر مما ينبغي، بدلاً من الإشارة إلى عدم إمكانية فهم الله كأمر أساسي. فقد جعلت الإضافة الله واحداً بثلاثة جوانب أو أشكال وجود. في الحقيقة لم يكن في تأكيد اللاتين شيء يدعى هرطقة، مع أنها لم تكن تناسب الروحانية Apophatic اليونانية. كان من الممكن تسوية النزاع لو توفرت الإرادة لذلك لكن التوتر بين الشرق والغرب تصاعد خلال الحملات الصليبية خاصة عندما اجتاحت الدفعة الصليبية الرابعة العاصمة البيزنطية ـ القسطنطينية ـ في عام ١٢٠٤ فأحدثت جرحاً قاتلاً في الامبراطورية اليونانية. فالخطر الذي كشفه الابن Son كان أن اليونانيين واللاتين كانوا يطورون تصورات مختلفة لله. فالثالوث لم يكن أمراً مركزياً للروحانية الغربية بينما بقي كذلك عند اليونانيين. لقد شعر اليونانيون أنهم بالتشديد على وحدة الله بهذه الطريقة كان الغرب يعرّف الله نفسه بـ «جوهر بسيط» بالإمكان تعريفه ومناقشته، مثل إله الفلاسفة[٢٧]. وفي الفصول اللاحقة سنرى أن المسيحيين الغربيين كانوا قلقين حول الاعتقاد بالثالوث، وأن كثيرين منهم سيسقطونه كله خلال عصر التنوير في القرن الثامن عشر. بالنسبة لجميع النوايا والأهداف فإن الكثير من المسيحيين الغربيين ليسوا تثليثيين حقاً. إنهم يتذمرون من أن الاعتقاد بشخوص ثلاثة في إله واحد أمر غير مفهوم، وبذلك فإنهم لا يدركون أن هذا الأمر بالنسبة لليونانيين كان الأمر كله.

بعد هذا الخلاف سار اليونانيون واللاتين في دربين مختلفين. في الأرثوذكسية اليونانية تعني كلمة theologia دراسة الله وبقيت كذلك بكل دقة، وظلت مقتصرة على

التأمل بالله في المعتقدات الصوفية الأساسية للثالوث والتجسيد. إنهم سيجدون تناقضات في فكرة لاهوت الله Theology of grace أو لاهوت العائلة Theology of the family فهم لم يكونوا مهتمين بالمناقشات النظرية وتعريفات القضايا الثانوية على وجه الخصوص. بينما كان الغرب مهتماً بشكل متزايد بتحديد هذه المسائل وليكون رأياً صحيحاً ملزماً لكل شخص. فحركة الإصلاح على سبيل المثال قسمت المسيحية إلى معسكرات متحاربة لأن الكاثوليكيين والبروتستانتيين لم يفلحوا في الاتفاق على الآليات التي حدث فيها الخلاص وبالضبط حول ماهية Euchorist القربان المقدس. كان المسيحيون الغربيون يتحدون اليونانيين باستمرار أن يطرحوا رأيهم في هذه القضايا الخلافية لكن اليونانيين كانوا يتلكؤون في ذلك، وإذا ما أجابوا كانت إجابتهم تبدو غير متقنة. لقد أصبحوا غير واثقين من النزعة العقلانية فوجدوها أداة غير ملائمة لمناقشة موضوع الله الذي يجب أن يفر من المفاهيم والمنطق. كانت الميتافيزيقا مقبولة في الدراسات الدنيوية لكن اليونانيين ازداد شعورهم أنها قد تهدد الإيمان بالخطر. كانت الميتافيزيقا تتوجه إلى الجزء المزدحم الأكثر ثرثرة في العقل، بينما لم تكن نظريتهم رأياً فكرياً بل صمت منضبط أمام الله الذي بالإمكان معرفته فقط عن طريق التجربة الصوفية والدينية، ففي عام ١٠٨٢ حوكم الفيلسوف والإنساني جون إيتالوس John Italos بتهمة الهرطقة بسبب استخدامه المفرط للفلسفة ولتصوره عملية الخلق المستمد من الأفلاطونية المحدثة. حدث هذا الانسحاب المتعمد من الفلسفة قبل وقت من انهيار الغزالي في بغداد ليتخلى عن علم الكلام كي يصبح متصوفاً.

إنّه لأمر يدعو للتأثر والسخرية أن يبدأ المسيحيون الغربيون بالنزول إلى الفلسفة في اللحظة التي بدأ اليونانيون والمسلمون يفقدون الإيمان بها. لم تكن مؤلفات **أفلاطون وأرسطو** متوفرة باللغة اللاتينية خلال العصور الوسطى. فكان لا مفر من أن يتخلف الغرب. كان اكتشاف الفلسفة محفزاً ومثيراً. يبدو أن لاهوتي القرن الحادي عشر **أنسيلم كانتربري** Anselm of canterbury الذي ناقشنا آراءه حول التجسيد في الفصل الرابع، كان يعتقد أنه من الممكن إثبات أي شيء. فإلهه لم يكن لا شيء Nothing بل هو الوجود الأسمى من جميع الموجودات وكان بوسع حتى غير المؤمن أن يُكَوِّنَ فكرة عن وجودٍ متعالٍ كان ذا «طبيعة واحدة، أسمى من جميع الأشياء الموجودة، وحده مكتفٍ بذاته في بهاء أزلي»[٢٨]. وقد أصر أيضاً على أن معرفة الله ممكنة عبر الإيمان فقط وهذا ليس متناقضاً كما قد يبدو. ففي دعائه الشهير تأمل أنسيلم بكلمات **أشعيا** «مالم تؤمن فلن تفهم».

إني أتوق كي أفهم بعضاً من حقيقتك التي يؤمن بها قلبي ويحبها. إنني

لا أسعى إلى أن أفهم لكي يكون عندي إيمان، لكن لدي إيمان كي أفهم credout intellegam ، وحتى أني مقتنع بأني لن أفهم ما لم أؤمن[٢٩].

العبارة التي يستشهد بها كثيراً أؤمن كي أتعقل credout intellegam ليست تنازلاً فكرياً. فأنسيلم لم يكن يقول باعتناق العقيدة كالأعمى على أمل أن تكون ذات معنى ذات يوم. في الحقيقة ينبغي ترجمة تأكيده: «أنا ألزم نفسي كي أستطيع أن أفهم». هذه المرة كلمة Credo ما تزال دون المعنى الفكري لكلمة «معتقد belief» اليوم، بل كانت تعني موقف ثقة وولاء. ينبغي أن نشير إلى أنه حتى في الوهج الأول للعقلانية الغربية بقيت المعرفة الدينية بالله لها الأولوية وتأتي قبل النقاش أو الفهم المنطقي.

لقد اعتقد أنسيلم ـ مثلما اعتقد الفلاسفة المسلمون واليهود ـ أن بالإمكان مناقشة وجود الله عقلانياً وقد صاغ برهانه الذي يسمى عادة بالجدل الأنطولوجي. عرّف أنسيلم الله كـ «شيء ما لا يمكننا أن نفكر بشيء أعظم منه»[٣٠]. وهذا يعني أن الله قد يكون موضوعاً فكرياً، وبالتالي بالإمكان أن يتصوره ويفهمه العقل البشري. وقال إن هذا الشيء لابد أن يوجد. وبما أن الوجود هو أكثر كمالاً أو تاماً من اللاوجود، لذلك فالشيء الكامل الذي نتخيله يجب أن يكون له وجود وإلا سيكون غير كامل. كان برهان أنسيلم بارعاً وفعالاً في عالم يهيمن عليه الفكر الأفلاطوني حيث كان يعتقد أن المثل كانت تشير إلى أنماط أزلية. إنه لمن غير المحتمل أن يُقنع هذا البرهان متشككاً في يومنا هذا. فكما ألمح اللاهوتي البريطاني **جون ماكواري** John Macquarrie : تستطيع أن تتخيل أنك تملك ١٠٠ جنيه لكن لسوء الحظ لن يجعل ذلك المال حقيقة في جيبك[٣١].

كان إله أنسيلم وجوداً Being ولم يكن اللاشيء الذي وصفه دِنيس وإرجينا. كان راغباً أن يتحدث عن الله بكلمات أكثر إيجابية أكثر مما فعل معظم الفلاسفة السابقين. إنه لم يقترح مبدأ ـ طريقة النفي Via Negative بل بدا أنه يعتقد أن من الممكن الوصول إلى فكرة كافية لحد ما عن الله بواسطة العقل الطبيعي الذي كان يقلق دائماً اليونانيين حول اللاهوت الغربي. وبعد أن أثبت وجود الله بشكل مرضٍ شرع أنسيلم في شرح معتقدات التجسيد والثالوث التي أصر اليونانيون أنها تتحدى العقل والمفهومية. في كتابه /لماذا أصبح الله إنساناً why God Became Man/ الذي تعرضنا له في الفصل الرابع، اعتمد على المنطق والفكر العقلاني أكثر مما اعتمد على الوحي. وتبدو شواهده من الكتاب المقدس والآباء أمراً عرضياً محضاً في مسار جدله الذي ـ كما رأينا ـ عزا الدافع الإنساني إلى الله بشكل أساسي. وبذلك لم يكن المسيحي الغربي الوحيد الذي حاول

شرح سر الله في كلمات عقلانية. فمعاصره بيتر أبلار Peter Abelard (١٠٧٩ - ١١٤٧) الفيلسوف الباريسي الفاتن قدم أيضاً شرحاً للثالوث الذي أكد على الوحدة الإلهية نوعاً ما على حساب التمييز بين الشخوص الثلاثة. وقد طور أيضاً مبدأً عقلانياً متحركاً ومعقداً لسر الغفران: لقد صلب **المسيح** كي يوقظ الرحمة فينا وبعمله هذا أصبح مخلصنا.

فأبلار كان أصلاً فيلسوفاً وكان لاهوته تقليدياً بالأحرى. وقد أصبح شخصية قيادية في النهضة الفكرية في أوروبا خلال القرن الثاني عشر، وكان له أتباع كثر، وقد أدى هذا إلى نزاع مع **برنار** Bernard رئيس دير Cistercian Abbey في clarivaux بورغندي الذي كان الرجل الأكثر قوة في **أوروبا**. كان البابا **يوجين الثاني** Eugene II والملك الفرنسي **لويس السابع** في جيبه. وقد ألهمت بلاغته ثورة رهبانية في أوروبا: فعشرات الشبان تركوا منازلهم كي يتبعوه في الترتيب Cistercian الذي كان يسعى إلى إصلاح الشكل Cluniac في الحياة الدينية **البندكية** Benedicine. فعندما وعظ **برنار** الحملة الصليبية الثانية في عام ١١٤٦ كاد الناس في فرنسا وألمانيا الذين كانوا فاترين تجاه الحملة أن يمزقوه إرباً من حماستهم، فأخذوا يتقاطرون للانضمام إلى الجيش بأعداد كبيرة لدرجة أن برنار كتب مسروراً إلى البابا أن الريف بدا مهجوراً. كان **برنار** رجلاً ذكياً أعطى التقوى الخارجية التي تميزت بها أوروبا المسيحية بعداً داخلياً جديداً. فالتقوى الـ Cistercian يبدو أنها أثرت على أسطورة الكأس المقدس Holy Grail التي تصف رحلة روحية إلى مدينة رمزية ليست من هذا العالم بل تمثل رؤية الله. كان برنار لا يثق من أعماقه بالنزعة الفكرية التي تميز بها بعض العلماء مثل أمثال أبلار فأقسم أن يسكته. لقد اتهم أبلار «بمحاولة جعل فضيلة الدين المسيحي تساوي لا شيء لأنه يعتقد أن عن طريق العقل البشري يستطيع أن يفهم كل ماله علاقة بالله»[٣٢]. وأشار إلى ترنيمة القديس بطرس بالدعوة إلى المحبة. زعم برنار أن الفيلسوف كان يفتقر إلى الحب المسيحي: «إنه لا يرى شيئاً كأحجية، لا شيء كما في مرآة، لكنه ينظر إلى كل شيء وجهاً لوجه»[٣٣]. فالحب وممارسة العقل كانا أمران لا يحتملان. وفي عام ١١٤١ أمر أبلار بالمثول أمام مجلس Sens الذي ملأه بمؤيديه، وقف بعضهم خارج المبنى كي يرعبوا أبلار عند وصوله. ولم يكن ذلك أمراً يصعب القيام به لأن أبلار كان قد أصيب بداء **باركنسون**. هاجمه برنار ببلاغة أودت بحياة أبلار في السنة التالية.

لقد كانت لحظة رمزية، كانت نقطة علام لصيغة بين العقل والقلب. في النزعة

التثليثية عند **أوغسطين** القلب والعقل لا ينفصمان. فلربما قرر فلاسفة مسلمون من أمثال ابن سينا والغزالي أنه ليس في وسع العقل وحده أن يجد الله لكنهم تخيلوا في نهاية المطاف فلسفة تأتمر بالمثل الأعلى للحب وبقواعد الصوفية. وخلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر حاول المفكرون البارزون في العالم الإسلامي دمج القلب والعقل، ورأوا أن الفلسفة لا تنفصم عن روحانية الحب والمخيلة وصعّد المتصوفون هذه الرؤية. بينما بدا **برنار** خائفاً من العقل وأراد أن يبقيه منفصلاً عن أقسام العقل الحدسية والعاطفية، فكان هذا أمراً خطيراً: لأنه قد يؤدي إلى تشتت غير صحي في الإدراك الذي كان مجلبة للقلق مثل النزعة العقلانية القاحلة. كانت الصليبية الموجهة بمواعظ برنار كارثة لأنها اعتمدت على نزعة مثالية غير مدجنة بإدراك سليم والتي كانت في حالة تنكر فاضح لروح الجماعة المسيحية أي الرحمة[٣٤]. كانت معاملة برنار لأبلار تفتقر بشكل مشين للمحبة، لقد حرض الصليبين على البرهنة على حبهم للمسيح بقتل الكفار وطردهم من الأرض المقدسة. كان برنار محقاً في خوفه من النزعة العقلانية التي سعت إلى شرح سر الله وهددت بإضعاف الحس الديني من رهبة وتعجب، لكن أنانية لا حدود لها تخفق في إخضاع أهوائها للنقد قد تقود إلى أسوأ مبالغات دينية. ما كان مطلوباً هو ذاتية ذكية عارفة وليس انجرافاً عاطفياً للحب الذي يكبح العقل بعنف ويتخلى عن الرحمة التي يفترض أن تكون سمة دين الله. مفكرون قلائل قاموا بمساهمة خالدة للمسيحية الغربية كتلك التي قدمها **توماس الإكويني** (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) الذي سعى إلى تركيبة من فلسفة **أوغسطين** والفلسفة اليونانية التي أصبحت متوفرة حديثاً في الغرب. كان العلماء الأوربيون يتقاطرون إلى إسبانيا خلال القرن الثاني عشر، حيث كانوا يلتقون بالعلماء المسلمين. فقد قاموا بمشروع ترجمة هائل لأعمال أفلاطون وأرسطو وفلاسفة العالم القديم الآخرين على أمل إحضار هذه الثروة الفكرية إلى الغرب، وساعدهم في عملهم هذا المثقفون المسلمون واليهود. غدت هذه الترجمات متوفرة باللغة اللاتينية للناس في أوروبا الشمالية ولأول مرة. وقد عمل المترجمون أيضاً على المعارف الإسلامية الحديثة من ضمنها مؤلفات ابن رشد بالإضافة إلى اكتشافات العلماء والأطباء العرب. وفي الوقت ذاته الذي كان فيه بعض المسيحيين الأوروبيين منكبين على تدمير الإسلام في الشرق الأدنى، كان المسلمون في إسبانيا يساعدون الغرب على بناء صرح حضارته. فكتاب /Summa The ologiae[*]/ موجز اللاهوت **لتوما الاكويني** كان محاولة لإكمال الفلسفة الجديدة بالتراث المسيحي الغربي. كان الاكويني متأثراً بنقد ابن رشد لأرسطو تأثراً خاصاً. فلم يعتقد ـ كما اعتقد أنسيلم وأبلار ـ أن أسراراً كالثالوث بالإمكان البرهنة عليها بواسطة العقل، وميز بكل دقة

بين حقيقة الله التي لا تدرك وبين المعتقدات البشرية حوله.لقد اتفق مع دينس: أن الطبيعة الحقيقية للّه عصية على العقل البشري، «فكل ما يعرفه الإنسان عن الله هو أن يعرف أنه لا يعرفه، وأنه يعرف أن ماهية الله تتجاوز جميع ما نستطيع معرفته عنه»[٣٥]. فهناك قصة تروى عنه بعد أن أنهى إملاء الجملة الأخيرة من كتابه هذا وضع الاكويني رأسه حزيناً بين ذراعيه، وعندما سأله الناسخ عن الأمر أجابه بأن كل ماكتبه كان كقشة بالمقارنة مع ما قد رأى.

سعى **الاكويني** لوضع تجربته الدينية في لحمة الفلسفة الجديدة وكان ذلك أمراً ضرورياً كي يمفصل الدين بحقيقة أخرى لا أن يحيله إلى عالم منعزل خاص به. فالنزعة الفكرية المفرطة ضارة بالإيمان لكن إذا كان لا يجب أن يصبح الله تجبيراً متساهلاً لأنانيتنا فإن التجربة الدينية ينبغي أن توجه بالتقويم الصحيح لمضمونها. عرف الاكويني الله بالرجوع إلى تعريف الله نفسه الذي قدمه إلى موسى: «أنا أكون ما أكون»[٣٦]. وكان أرسطو قد قال أن الله وجود ضروري Necessary Being. وبذلك فقد ربط الإكويني إله الفلاسفة بإله الكتاب المقدس. وقد أوضح بكل جلاء أن الله ليس مجرد وجود آخر مثل أنفسنا فتعريف الله بأنه وجود ذاته كان ملائماً «لأنه لايدل على أي شكل محدد بل وجود ذاته»[٣٧]. ولن يكون من الصواب أن نلوم الاكويني على النظرة العقلانية للّه التي سادت فيما بعد في الغرب.

لسوء الحظ يعطي الاكويني انطباعا بأن من الممكن مناقشة الله بالطريقة نفسها التي تناقش فيها الأفكار الفلسفية الأخرى أو الظواهر الطبيعية بسبب استهلال مناقشته للّه بإيضاح لوجوده من الفلسفة الطبيعية. فهذا يوحي أن بإمكاننا معرفة الله بالطريقة نفسها التي نعرف بها الحقائق الدنيوية الأخرى. إنه يعدد خمسة براهين على وجود الله، وهذه ستصبح ذات أهمية كبيرة في العالم الكاثوليكي، وسوف يستخدمها البروتستانتيون كذلك:

١ ــ جدال أرسطو للمحرك الأول.
٢ ــ برهان مماثل يؤكد أنه لا يمكن أن توجد سلسلة لا نهائية من العلل: لا بد أن هناك نهاية.
٣ ــ الجدل من الجواز Contigency ، الذي اقترحه ابن سينا الذي يتطلب جدل الجائز والضروري.
٤ ــ جدل أرسطو من الفلسفة بأن تراتب الجودة في هذا العالم يعني الكمال الذي هو أفضل الجميع.

٥ ـ جدل البنيان، الذي يدافع بأن الترتيب والغاية اللذين نراهما في الكون لا يمكن أن يكون نتيجة للمصادفة فقط.

في يومنا هذا هذه البراهين غير صحيحة، مع أنها من منظور ديني مشكوك في صحتها، فإذا ما أقمنا ـ كل استثناء ممكن من جدل البنيان ـ يتضمن كل برهان أن الله هو وجود آخر، حلقة أخرى في سلسلة الوجود. إنه الوجود الأسمى، الوجود الضروري، الوجود الأكثر كمالاً. صحيح أن استخدام كلمات مثل العلة الأولى أو وجود ضروري تعني أن الله ليس كمثل أي شيء في الوجودات التي نعرفها بل هو السبب أو الشرط لوجودها. فهذه هي بكل تأكيد نية الاكويني. مع ذلك فإن قرّاء كتابه Summa لم يقوموا بهذا التفريق الهام، وتحدثوا عن الله وكأنما هو فقط الوجود الأسمى من الجميع. وهذا تخفيض قد يجعل هذا الوجود الأسمى صنماً خلق على صورتنا ويحول بسهولة إلى أنا أعلى Super - ego دنيوي. من المحتمل أن افتراضنا أن أناساً كثيرين في الغرب يعتبرون الله كوجود بهذه الطريقة، واقتراحنا هذا ليس غير صحيح. رَبْط الله بالميل الجديد إلى الفلسفة الأرسطية التي كانت رائجة في أوروبا كان أمراً هاماً. فالفلاسفة كانوا أيضاً قلقين من أن فكرة الله يجب أن تبقى متمشية مع العصور وألا تحال إلى أقلية منقرضة، إن فكرة وتجربة الله ينبغي تجديدها في كل جيل. فكان على معظم المسلمين ـ إذا أمكن القول ـ إن يصوتوا بأقدامهم وأن يقرروا أن أرسطو لم يكن لديه الكثير ليسهم في دراسة الله، مع أنها كانت قد سميت بالميتافيزيقا: فكان إلهه بكل بساطة استمرارية لحقيقة فيزيائية أكثر من كونه حقيقة من ترتيب مختلف كلياً. ففي العالم الإسلامي مزج النقاش المستقبلي للّٰه الفلسفة بالصوفية. فالعقل وحده لم يستطع الوصول إلى فهم ديني للحقيقة التي نسميها الله. لكن التجربة الدينية كانت بحاجة إلى تَعَلُّم الفكر النقدي ومبادىء الفلسفة إذا أرادت ألا تصبح انفعالاً فوضوياً متساهلاً أو خطراً حتى.

المعاصر الفرانسيسكاني للإكويني هو **بونافينتورا** Bonaventure (١٢٢١ - ١٢٧٤) كانت لديه نفس الرؤية تقريباً. لقد حاول خلق انسجام بين الفلسفة والتجربة الدينية إغناء متبادلاً لكلا العالمين. في /الطريق الثلاثية /The three fold way/ حذا حذو **أوغسطين** في رؤية الثلاثيات في كل مكان من الخلق وأخذ هذه التثليثية الطبيعية نقطة انطلاق له في كتابه /رحلة العقل إلى الله/ The Journey of the Mind to God/. في الحقيقة كان يعتقد أن بالإمكان البرهنة على الثالوث بالعقل الطبيعي المجرد، لكنه تفادى مخاطر شوفينية العقلانيين بالتأكيد على أهمية التجربة الروحية كمكون أساسي لفكرة الله؛

فاتخذ فرانسيس الأسيسي Francis of Assiss مؤسس رهبنته كمثال عظيم للحياة المسيحية. فعن طريق النظر إلى أحداث حياته استطاع لاهوتي مثله أن يجد دليلاً على معتقدات الكنيسة. وسيجد الشاعر التوسكاني دانتي الجيري Dante Alighieri (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) أيضاً كائناً بشرياً مثله تجسيداً للّٰه ـ وهذا الكائن في حالة دانتي ليس سوى امرأة فلورنسية (بياتريس بورتيناري Beatrice Portinari). هذه المقاربة الشخصانية للّٰه كانت مستمدة من القديس أوغسطين.

استخدم بونافينتورا إثبات أنسيلم Amslem الأنطولوجي كدليل على وجود الله أثناء مناقشته لفرنسيس على أن وجود الله تجلي. جادل بأن فرانسيس قد بلغ مستوى من الجودة في هذه الحياة بدت أكثر من بشرية، وبالتالي كان ممكناً لنا أثناء عيشنا على الأرض أن «نرى ونفهم أن الأفضل هو أكثر من الذي لا يمكننا تخيل شيء أفضل منه»[٣٨]. وكوننا قادرين على تكوين مفهوم مثل «الأفضل» قد أثبت أن الأفضل لابد أن يوجد في كمال الله الأسمى. فإذا دخلنا إلى داخل أنفسنا ـ كما نصحنا كل من أفلاطون وأوغسطين ـ فإننا سنجد صورة الله منعكسة «في عالمنا الداخلي»[٣٩]، لقد كان هذا الاستبطان أساسياً. فمشاركتنا في القربان المقدس في الكنيسة أمر هام. لكن ينبغي على المسيحي أن ينزل أولاً إلى أعماق ذاته حيث يُنْقَلُ في نشوة إلى ما فوق العقل، ويجد رؤية الله الذي تعالى عن مفاهيمنا البشرية المحدودة.

اعتبر بونافينتورا والاكويني التجربة الدينية أمراً أساسياً، وكانا مخلصين لتراث الفلسفة لأن في اليهودية والإسلام كان الفلاسفة متصوفين ومدركين تماماً لحدود العقل في المسائل اللاهوتية. لقد طوروا براهين عقلية على وجود الله كي يخلقوا انسجاماً بين إيمانهم الديني ودراساتهم العلمية. لم يكن يساورهم شك بوجود الله، وكان العديدون منهم مدركين لعيوب منجزاتهم. فلم يكن المراد من هذه البراهين أن تقنع غير المؤمنين، لأنه لم يكن بينهم ملحد بالمعنى الحديث للكلمة. ولذلك كان هذا اللاهوت الطبيعي ليس مقدمة لتجربة دينية بل مرافقاً لها: لم يكن الفلاسفة يعتقدون أنه ينبغي عليك أن تقنع نفسك عقلانياً بوجود الله قبل أن تتاح لك تجربة صوفية. فإن النتيجة كانت الإيمان تماماً فسرعان ماحل إله المتصوفين محل إله الفلاسفة في العوالم اليهودية والإسلامية والأرثوذوكسية اليونانية.

الفصل السابع

إله المتصوفين

طورت اليهودية والمسيحية والإسلام ـ بدرجة أقل ـ فكرة إله شخصي، ولذلك نميل إلى الاعتقاد أن هذا المثال يمثل الدين في أفضل صوره. فالإله الشخصي قد ساعد الموحدين على تبجيل المقدس، وحقوق الفرد الثابتة، وعلى تنمية احترام للشخصية الإنسانية. وهكذا فقد ساعد التراث اليهودي ـ المسيحي الغرب على اكتساب النزعة الإنسانية التحررية التي يقدرها الغرب كثيراً. فهذه القيم كانت أساساً محفوظة في إله شخصي يقوم بكل مايقوم به كائن بشري: فهو يحب، يحاكم، يعاقب، يرى، يسمع، يخلق ويدمر كما نفعل نحن. فقد بدأ يهوى كإله مشخص جداً، وانفعالاته بشرية فيما نحب ونكره. وأصبح في مرحلة لاحقة رمزاً للتعالي، وغدت أفكاره غير أفكارنا، وكانت دروبه تحلق فوق دروبنا مثلما تعلو السماء الأرض. فالإله الشخصي يعكس رؤية دينية هامة: فأية قيمة سامية لايمكن أن تكون إلا قيمة بشرية. فكانت هذه النزعة التشخيصية مرحلة هامة ولاغنى عنها في التطور الأخلاقي والديني. فقد نسب أنبياء اسرائيل انفعالاتهم وعواطفهم إلى الله، وكان على البوذيين والهندوس أن يدخلوا ولاء شخصياً إلى تجسيد الحقيقة العليا. وكذلك جعلت المسيحية شخصاً بشرياً مركز الحياة الدينية، فكانت بذلك فريدة في تاريخ الدين: أي قامت بدفع النزعة التشخيصية المتأصلة في اليهودية إلى مداها. فمن المحتمل أن الدين لايستطيع أن يضرب جذوره دون درجة ما من هذا النوع من تحديد الهوية والتجسيد العاطفي.

مع ذلك قد يصبح إله شخصي عائقاً محزناً، فقد يكون مجرد صنم محفور على صورتنا، اسقاطاً لاحتياجاتنا المحددة ولمخاوفنا ورغباتنا. فنحن نفترض أنه يحب مانحب

ويكره مانكره، مجيرين أهواءنا بدلاً من أن تجبرنا على التسامي عليها. فعندما نشعر أنه فاشل في منع كارثة، أو يرغب في مأساة فإنه يبدو لنا قاسياً ومتوحشاً. فالاعتقاد السطحي بأن كارثة ما هي إرادة الله يجعلنا نقبل أشياء هي أصلاً غير مقبولة لنا. ولو أن لله جنس gender لكان ذلك تحديداً له. ولكان ذلك يعني أن الميل الجنسي يصبح مقدساً لدى نصف الجنس البشري على حساب النصف الآخر، ويؤدي إلى عدم توازن عصابي في المقدار الجنسي لدى الإنسان. وقد يكون الإله الشخصي خطراً، فبدلاً من أن يسحبنا إلى خارج حدودنا، فإنه قد يشجعنا على البقاء راضين داخلها، وقد يجعلنا قساة متوحشين ومكتفين ذاتياً، ومتحيزين كما يبدو هو. وقد يشجعنا على أن نحاكم، ونَدين، ونهمش بدلاً من أن يلهمنا المحبة التي يجب أن تكون طابعاً مميزاً لكل دين متقدم. ولذلك يبدو أن فكرة الإله الشخصي مرحلة في تطورنا الديني، ويبدو أن جميع الأديان العالمية قد أدركت هذا الخطر فسعت إلى تجاوز المفهوم الشخصي للحقيقة المتعالية.

بإمكاننا أن نقرأ الكتاب اليهودي المقدس على أنه قصة التشذيب، وقصة التخلي عن يهوى القبلي والمشخص الذي أصبح يهوه Yhuh. ومما لاجدال فيه هو أن المسيحية هي الدين الأكثر تشخيصاً من بين الأديان التوحيدية، وقد حاولت مع ذلك ـ تعديل عبادة الله المجسد بإدخال عقيدة الثالوث المتجاوز للتشخيص. كما أن المسلمين عانوا من تلك الآيات القرآنية التي تتضمن كلمات مثل «الله «يرى، يسمع، ويحاكم» مثل البشر. فهذه الأديان التوحيدية طورت تراثاً صوفياً جعل إلهها يتسامى على النطاق الشخصي، ليصبح أكثر تماثلاً مع حقائق الاستنارة، والأتمان البراهمية اللاشخصية. فالقادرون على الصوفية الحقة هم قلة من الناس فقط. لكن في هذه الأديان الثلاثة (عدا المسيحية الغربية) أصبح الله الذي يعرفه المتصوفون هو الإله المعياري وسط المؤمنين، حتى فترة حديثة نسبياً.

لقد كانت الوحدانية التاريخية صوفية أساساً، فقد سبق أن رأينا الفارق بين تجربة متأمل مثل **بوذا** عن تجربة الأنبياء. فاليهودية والمسيحية والإسلام جميعها هي أديان عملية أساساً، مكرسة لضمان أن إرادة الله نافذة على الأرض كما هي في السماء. والدافع المركزي في هذه الأديان النبوية هو مواجهة أو لقاء شخصي بين الله والبشرية. فهذا الله معروف بأنه آمر فعلاً، فهو يستدعينا إلى نفسه، يعطينا الخيار، رفض أو قبول حبه واهتمامه، وهو يتصل مع البشر بواسطة حوار أكثر من اتصاله عن طريقة التأمل. فهو ينطق **كلمة** تصبح البؤرة الرئيسية في الولاء، والتي يجب أن تتجسد بشكل مؤلم في شروط الحياة المأساوية والناقصة على الأرض. في المسيحية ـ التي هي الأكثر تجسيدية بين الأديان الثلاثة،

تتسم العلاقة مع الله بالمحبة. لكن الغاية من المحبة هي تدمير الأنا، بمعنى من المعاني. فسواء في الحوار أو الحب فإن الأنا هي إمكانية أبدية. وقد تكون اللغة بحد ذاتها قدرة تضفي محدودية، لأنها تطوقنا في مفاهيم تجربتنا الدنيوية.

لقد أعلن الأنبياء الحرب على الميثولوجيا: فإله الأنبياء أثبت فعاليته في التاريخ والأحداث السياسية الجارية أكثر مما كان فعالاً في الأسطورة البدائية المقدسة. عندما تحول الموحدون إلى الصوفية عادت الميثولوجية كي تؤكد نفسها من جديد على أنها الوسيلة الرئيسية للتجربة الدينية. هناك علاقة فقهية بين الكلمات الثلاث التالية: «أسطورة myth»، «صوفية mysticism»، «سر mystery»، وهي جميعاً مشتقة من الفعل اليوناني musteion: أي يغلق العينين والفم. وبالتالي فإن هذه الكلمات الثلاث لها جذر في تجربة الظلام والصمت[1]، وهي ليست كلمات شائعة في الغرب في أيامنا هذه. فغالباً ماتستخدم كلمة أسطورة كمرادف لكلمة كذبة: وإذا ماوردت في حديث عام فإنها تعني شيئاً ما غير صحيح. فالسياسي أو النجم السينمائي يستبعد الروايات البذيئة لنشاطاتهما بقولهما: إنها أساطير. ويشير العلماء كذلك إلى آراء خاطئة من الماضي بقولهم: إنها أسطورية. فمنذ عصر التنوير توحي كلمة سر بشيء ما ينبغي إيضاحه، وغالباً ماترتبط بالتفكير المبهم. وفي الولايات المتحدة تسمى قصة بوليسية «سر»، وهي جوهر هذا النوع الذي يوحي بأنه ينبغي أن تحل المشكلة بشكل مرضٍ. وسوف نرى أنه حتى المتدينين أصبحوا يعتبرون كلمة «سر» كلمة سيئة في عصر التنوير. وكذلك الأمر فإن كلمة الصوفية ترتبط في أغلب الأحيان بالمهووسين، أو المشعوذين، أو الهيبيين. فبما أن الغرب لم يكن أبداً متحمساً للصوفية ـ حتى خلال أوجها في أصقاع أخرى من العالم، لذلك نجد قلة من الناس تفهم الذكاء والانضباط الأساسيين في هذا النوع من الروحانية.

مع ذلك هناك بوادر تشير إلى أن مد الصوفية قد يعود. فمنذ عام ١٩٦٠ مايزال الغربيون يكتشفون فوائد بعض أنواع من اليوغا. الأديان مثل البوذية ـ التي لها مزية عدم التلون بوحدانية غير كافية ـ والتي قد حظيت بازدهار كبير في أوروبا والولايات المتحدة. فالمؤلف الذي كتبه جوزيف كامبل Joseph Compbell في الميثولوجيا لاقى رواجاً كبيراً. وبالإمكان فهم الحماسة الدينية الكبيرة تجاه التحليل النفسي في الغرب كرغبة بنوع ما من الصوفية، لأننا سوف نرى أوجه تشابه مذهلة بين كلا العلمين. لقد كانت الميثولوجيا دائماً محاولة لتفسير عالم النفس الداخلي. ولذلك اتجه فرويد ويونغ غريزياً إلى الأساطير القديمة كأسطورة **أوديب** كي يشرحا علمهما الجديد. وقد يشعر الناس في الغرب بحاجة إلى بديل عن النظرة العلمية المحضة للعالم.

فالدين الصوفي أكثر مباشرة، ويميل إلى أن يكون أكثر نفعاً في وقت المحنة من نفع الدين المسيطر على الدماغ بشكل مسبق. فقواعد الصوفية تساعد الخبير على العودة إلى الواحد «one» البداية الأصلية، وعلى تنمية إحساس ثابت بالحضور. فالصوفية اليهودية المبكرة التي نشأت خلال القرنين الثاني والثالث ـ والتي كانت بالغة الصعوبة بالنسبة لليهود ـ بدت أنها تؤكد على الهوة الفاصلة بين الله والإنسان. كان اليهود يريدون الهروب بعيداً من عالم كانوا يعيشون فيه مضطهدين مهمشين إلى عالم سماوي أكبر قدرة. فقد تخيلوا الله كملك مقتدر لايمكن الوصول إليه إلا عبر رحلة محفوفة بالمخاطر عبر السماوات السبع. واستخدم المتصوفون لغة طنانة بليغة بدلاً من أن يعبروا عن أنفسهم بأسلوب الأحبار المباشر البسيط. كره الأحبار هذه الروحانية، وكان المتصوفون قلقين في معاداتهم. مع ذلك لابد أن الصوفية، صوفية العرش «Throne mysticism» كما أُسْمِيَتْ، لبت حاجة هامة طالما أنها استمرت في النمو إلى جانب المدارس الحبرية الكبيرة التي دمجت أخيراً في القبالة Kabbalah الصوفية اليهودية الجديدة خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر. توحي النصوص الكلاسيكية لصوفية العرش التي دونت في بابل في القرنين الخامس والسادس أن المتصوفين الذي كانوا متحفظين على تجاربهم كانوا يشعرون بصلة قوية مع التراث الحبري لأنهم يعتبرون الجيل الأول من الأحبار مثل: الحبر أكيفا Akifa، والحبر اسماعيل، والحبر يونان أبطالاً لهذه الروحانية. لقد كشفوا عن نزعة تطرف جديدة في الروح اليهودية بينما كانوا يحمسون قافلة جديدة إلى الله بالنيابة عن شعبهم.

كان لدى الأحبار تجارب دينية بارزة كما رأينا. ففي المناسبة التي نزل فيها الروح القدس على الحبر يونان وعلى تلاميذه في شكل نار من السماء كانوا يناقشون المغزى من رؤيا **حزقيال** الغريبة لرؤية عربة الله. ويبدو أن العربة والشخص الغامض الذي لمحه حزقيال جالساً على عرشه كانا موضوعاً لتأمل سري مبكر. فدراسة العربة كانت تربط عموماً بالتأمل حول مغزى قصة الخلق وأول عرض لدينا عن الصعود الغامض إلى عرش الله في أعالي سماواته قد أكد على المخاطر التي تحيق بهذه الرحلة الروحية:

> **قال أحبارنا: إن أربعة أشخاص دخلوا بستاناً وهم: عزاي، بن زوما، أهير، والحبر أكيفا. قال الحبر أكيفا لهم: عندما تصلون إلى صخور من رخام لاتقولوا: «ماء، ماء». لايسكن وسط بيتي عامل غش، المتكلم بالكذب لايثبت أمام عيني. تأمل بن عزاي ومات. وعنه يقول الكتاب المقدس: عزيز في عيني الرب موت أتقيائه. وتأمل بن زوما ومات. وعنه يقول الكتاب المقدس: هل وجدت العسل؟ كل كفايتك كي لاتصاب بتخمة فتتقيأه. وقطع أهير الجذور (أي أصبح من الهراطقة). ورحل الحبر أكيفا بسلام[٢].**

كان الحبر أكيفا قد بلغ من النضج مافيه الكفاية كي يعبر الطريق الصوفي دون أذى، فالرحلة إلى أعماق العقل محفوفة بمخاطر شخصية كبيرة لأننا قد لانكون قادرين على احتمال مانجده هناك. وهذا مادعا جميع الأديان إلى التأكيد على أن الرحلة الصوفية لايمكن أن يحتملها الإنسان إلا بإشراف خبير يتمكن من ضبط مسار التجربة، ويرشد المريد عبر الأماكن الخطرة، ويتأكد من أنه لايزيد عن قوة احتماله مثل المسكين **بن عزاي** الذي مات، و**بن زوما** الذي فقد عقله. ويشدد جميع المتصوفين على الحاجة إلى الذكاء والاستقرار العقلي. ويقول معلمو الزينية Zen أنه من غير المجدي أن يسعى شخص عصابي إلى علاج له في التأمل لأن ذلك سيجعله أكثر مرضاً. وينبغي ألا نعتبر ضلالاً السلوك الغريب والهمجي لبعض القديسين الكاثوليك الأوروبيين الذين كانوا يحظون بتقدير كبير كمتصوفين. وتبين القصة السرية للحكماء والتلموديين أن اليهود كانوا مدركين لهذه المخاطر من البداية، فهم لم يسمحوا للشباب أن يصبحوا مُدْخَلين في قواعد القبالة حتى يكتمل نضجهم، ويجب أن يكون المتصوف متزوجاً للتأكد من أنه سليم جنسياً.

كان على المتصوف أن يرتحل إلى عرش الله عبر مملكة السموات السبع الأسطورية، فكانت هذه الرحلة تحليقاً وهمياً فقط، ولم تؤخذ حرفياً أبداً، بل اعتبرت صعوداً رمزياً عبر مناطق العقل الغامضة، فقد يشير التحذير الغريب الذي أبداه الحبر **أكيفا** حول صخور من رخام إلى كلمة السر التي يجب أن ينطقها المتصوف في مراحل حاسمة متنوعة في رحلته الخيالية، وكانت تعتبر هذه الصور جزءاً من تدريب متقن. فكما نعرف في أيامنا هذه أن اللاشعور هو كتلة مولدة للصور التي تطفو إلى السطح في الأحلام والهذيان وفي النفس الشاذة أو في الظروف العصابية كالصرع أو الانفصام. لم يتخيل المتصوفون اليهود أنهم كانوا «فعلاً طائرين في السماء، أو داخلين إلى القصر الإلهي بل كانوا ينظمون الصور الدينية التي كانت تملأ أذهانهم بطريقة مرتبة ودقيقة. فهذا كان يتطلب مهارة كبيرة وتدريباً واستعداداً محددين. كان يتطلب تركيزاً مماثلاً للتدريب الذي تتطلبه اليوغا أو الزينية zen اللتان تساعدان أيضاً الخبير أن يجد طريقة عبر متاهات الممرات في النفس. فالحكيم البابلي **هاي غاون** Hai Gaon (٩٣٩ - ١٠٣٨) شرح قصة الحكماء الأربعة عن طريق تدريب صوفي معاصر. فالبستان يشير، إلى صعود روح الصوفي إلى السماء السابعة حيث قصر الله، ومن يود القيام بهذه الرحلة الداخلية الوهمية يجب أن يكون مباركاً وتتوافر فيه صفات محددة. فإن يود تأمل العربة السماوية وقاعات الملائكة عليه القيام ببعض التدريبات المماثلة لتدريبات اليوغا والمتأملين في أصقاع العالم أجمع:

يجب أن يصوم أياماً محددة. يجب أن يضع رأسه بين ركبتيه هامساً بصوت خفيض، مسبحاً الله ووجهه إلى الأرض. وكنتيجة لذلك فإنه سيتأمل في خفايا قلبه السحيقة، وسيبدو وكأنه رأى السماوات السبع بعينيه، متنقلاً من قاعة إلى أخرى ليرى مايقع عليه بصره[٣].

على الرغم من أن أقدم نصوص صوفية العرش هذه تعود إلى القرن الثاني أو الثالث إلا أن من المحتمل أن هذا النوع من التأمل يعود إلى زمن أكثر قدماً. وهكذا يشير القديس بولص إلى صديق «كان من أتباع **المسيح** المنتظر» الذي حُمِلَ إلى السماء الثالثة قبل نحو أربع عشرة سنة. لم يكن بولص متأكداً من الكيفية التي يفسر بها هذه الرؤيا، لكنه اعتقد أن الرجل «قد حمل إلى الفردوس، وسمع أشياء ينبغي عدم وصفها بلغة بشرية»[٤].

فالرؤى ليست غايات بحد ذاتها بل وسيلة إلى تجربة دينية لايمكن وصفها، لأنها تتجاوز المفاهيم العادية. وهذه الرؤى مشروطة بتراث المتصوف الديني. فالحالم اليهودي سيرى رؤى للسماوات السبع لأن مخيلته الدينية مليئة بهذه الرموز الخاصة. ويرى البوذيون كذلك صوراً متنوعة **لبوذا وبودهيستافا**، ويرى المسيحيون **مريم العذراء**. من الخطأ أن يعتبر الحالم هذه المظاهر العقلية موضوعية أو أنها أي شيء آخر غير كونها رمزاً للتسامي! فالهلوسة هي حالة مرضية غالباً، ولابد من توفر مهارة وتوازن عقلي لابأس بهما من أجل التعامل وتفسير الرموز التي تظهر أثناء التأمل المركز والتفكير الداخلي.

إحدى أغرب هذه الرؤى اليهودية القديمة، وأكثرها مثاراً للجدل موجودة في shiur Qomah «أي بعد الارتفاع»، يصف نص من القرن الخامس الشخص الذي رآه حزقيال على عرش الله، وتسمي هذه الرؤيا الشخص باسم Yozrenu «أي الخالق». من المحتمل أن وصفها الغريب لرؤية الله يقوم على فقرة من نشيد الأنشاد الذي كان نصه التوراتي لدى الحبر أكيفا. العروس تصف حبيبها.

حبيبي غضّ ومُوَرَّد،
يُعرف لو كان بين عشرة آلاف.
رأسه ذهبي، ذهبي خالص
خصلات شعره مسبلة حالكة كالغراب
عيناه كالحمام على مجاري المياه
مغسولتان باللبن جالستان في وقبيهما.
خدّاه كخميلة الطيب وأتلام رياحين ذكية.
شفتاه تقطران مراً رائعاً.

يداه حلقتان من ذهب مرصعتان بالزبرجد
بطنه عاج أبيض مغلّف بالياقوت الأزرق.
ساقاه عمودا رخام مؤسستان على قاعدتين من إبريز.
طلعته كلبنان[٥].

رأى البعض أن هذا الوصف للّه إنما يشير إلى رعب أجيال من اليهود، ويبدأ شيور كوماه Shiur Qomah بقياس كل طرف من أطراف الله المذكورة هنا. في هذا النص الغريب قياسات محيرة لايستطيع العقل أن يفهمها. الوحدة الأساسية في القياس هي باراسنغ Parasang تعادل نحو /١٨٠/ بليون إصبع، وكل إصبع تمتد من طرف الأرض إلى الطرف الآخر. وهذه الأبعاد الهائلة تحير العقل، وتضع نهاية لمحاولة تتبع أو تصور إصبع بهذا الحجم، وتلك هي الغاية. يحاول شيور كوماه أن يخبرنا أن من المحال قياس الله أو وصفه بكلمات بشرية. إن مجرّد المحاولة توضح استحالة هذا المشروع، وتعطينا معلومة جديدة عن تعالي الله. فليس مستغرباً أن يجد يهود كثر هذه المحاولة الغريبة لقياس الله الروحي الكامل، أن يجدوها تجديفاً. ولهذا السبب أبقيت هذه القصة مخبأة عن غير العارفين. وإذا مانظرنا إليها كنص فإنه يعطي الخبيرين المستعدين لمقاربتها بالطريقة الصحيحة وبإشراف روحي موجه نظرة جديدة عن تعالي إله يتجاوز جميع المجالات البشرية. لم يكن المقصود منها أن تفهم بشكل حرفي، وهي تنقل معلومات سرية بكل تأكيد. إنها حالة امتصاص متعمدة كانت تخلق إحساساً بالرهبة والعجب.

تعرفنا هذه القصة على مقومين أساسيين للوحة الله الصوفية، وهما شائعان في الأديان الثلاثة **المقوم الأول** إنها تخيلية أساساً. أما **المقوم الثاني** فهو أن هذه اللوحة غير قابلة للوصف. فالموصوف في هذه القصة هي صورة الله الذي يراه المتصوفون جالساً على عرشه في نهاية صعودهم. ليس هناك شيء رقيق محبب أو شخصي إطلاقاً حول هذا الله، وتبدو قداسته منفرة. وعندما يرونه كان الأبطال المتصوفون يرددون الأناشيد التي تقدم معلومات قليلة جداً عن الله، لكنها تخلق تأثيراً هائلاً:

سمة قداسة، سمة قدرة، سمة مخيفة، سمة رهبة،

سمة خشوع، سمة يأس، سمة رعب، تلك هي سمة لباس الخالق.

أدوناي Adonai إله إسرائيل المتوج، يأتي إلى عرش مجده. لباسه منقوش بالداخل والخارج، ومغطى كله بـ يهوى، يهوى.

ما من عين تستطيع رؤيته. لاعيون من لحم ودم. ولا حتى عيون خدمه[٦].

فإذا كنا لانستطيع تخيل شكل مئزر يهوى، فكيف نستطيع أن نأمل رؤية الله ذاته؟

من المحتمل أن أشهر النصوص الصوفية اليهودية هو/ كتاب الخلق Sefer Yezirah من القرن الخامس. لاتوجد فيه محاولة لوصف عملية الخلق واقعياً، وهو رمزي دون خجل، ويصور الله يخلق العالم بواسطة لغة وكأنه كان يؤلف كتاباً. لكن اللغة قد تحولت بالكامل، ورسالة الخلق لم تعد واضحة. فكل حرف من الأبجدية العبرية ذو قيمة عددية، فعن طريق جمع الأحرف مع الأعداد المقدسة وإعادة ترتيبها في تشكيلات لانهاية لها كان المتصوف يبعد عقله عن المضامين العادية للكلمات. كانت الغاية هي تغييب العقل وتذكير اليهود أن ما من كلمات أو مفاهيم يمكنها أن تمثل الحقيقة التي كان يشير لها الاسم. فتجربة دفع اللغة حتى نهاياتها وجعلها تكتسب أهمية ليست لغوية كان يخلق إحساساً بآخرية الله. لم يكن المتصوفون يريدون حواراً مباشراً مع الله الذي عرفوه قداسة مسيطرة أكثر منه صديقاً أو أباً عطوفاً.

لم تكن صوفية العرش فريدة. ويقال أن النبي **محمد** قد مر بتجربة مماثلة عندما قام برحلته الليلية من الجزيرةالعربية إلى الهيكل في أورشليم. فقد نقله جبريل في نومه على حصان سماوي، ولدى وصوله حياه **إبراهيم وموسى ويسوع** وحشد من الأنبياء الآخرين الذين أيدوه في مهمته النبوية. ثم بدأ جبريل ومحمد صعوداً خطراً في معراج عبر السماء السابعة، على رأس كل سماء نبي، وأخيراً وصل إلى العالم الإلهي. تحتفظ المصادر القديمة بصمتها حيال الرؤيا الأخيرة التي تشير إليها هذه الآيات القرآنية:

> **ولقد رآه نزلة أخرى. عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى.**
> **إذ يغشى السدرة مايغشى. مازاغ البصر وماطغى، لقد رأى من آيات ربه الكبرى**[٧].

لم ير **محمد** الله ذاته بل رموزاً فقط أشارت إلى الوجود الإلهي: ففي الهندوسية شجرة المعرفة تعني حدود الفكرالعقلاني، إذ لاتوجد طريقة يظهر فيها الله إلى تجارب الفكر العادية أو اللغة. فالصعود إلى السماء هو رمز إلى ابعد مدى تصله الروح الإنسانية الذي يعلّم عتبة المعنى النهائي.

رمزية الصعود شائعة، وقد عرف القديس **أوغسطين** صعوداً إلى الله مع أمه مونيكا في Ostia التي وصفها **أفلوطين** بلغته:

> **رُفعتْ عقولنا إلى أعلى بحب غامر باتجاه الأزلي ذاته. صعدنا خطوة خطوة**

خارج كل أشيائنا المشتركة. والسماء نفسها حيث الشمس والقمر والنجوم تسكب النور على الأرض. صعدنا إلى أبعد من ذلك حتى بالتفكير الداخلي والحوار وتعجبنا من أعمالك ودخلنا إلى داخل عقولنا[٨].

كان صعود **أوغسطين** مليئاً بالصور اليونانية في سلسلة الوجود العظيمة بدلاً من الصور السامية للسماوات السبع. لم تكن هذه رحلة فعلية عبر الفضاء الخارجي إلى الله بل صعود عقلي إلى واقع داخلي. يبدو هنا التحليق الخيالي وكأنه شيء معطى من الخارج عندما يقول «رفعت عقولنا إلى أعلى» وكأنه هو **ومونيكا** Monica كانا متلقيين سلبيين لله. لكن هناك قصد في هذا الصعود الثابت باتجاه «الوجود الأزلي». وهناك كذلك صور مماثلة لصعود نلحظه في حالة نشوة **الشامان** Shaman من **سيبيريا** إلى Tierra del fuego كما عبر عنه جوزيف كامبل[٩].

يعني رمز الصعود أن المفاهيم الأرضية قد تُرِكَتْ خلفاً. ولايمكن وصف معرفة الله التي لا تتحقق أخيراً على الإطلاق، لأن اللغة العادية لم تعد صالحة في هذه الحالة. فاليهود المتصوفون يصفون أي شيء عدا الله. فهم يصفون مئزره، وقصره، وبلاطه السماوي، والحجاب الذي يحجبه عن نظر البشر، ويمثل وصفهم هذا الأنماط الأبدية. ويؤكد المسلمون الذين تأملوا تحليق محمد إلى السماء على الطبيعة المتناقضة لرؤيته الأخيرة لله: فهو قد رأى ولم ير الحضور الإلهي[١٠]. ما أن يدخل المتصوف عالم الخيال في ذهنه حتى يصل إلى نقطة لاتستطيع المفاهيم ولا المخيلة أن تحمله إلى أبعد من ذلك. وكان **أوغسطين** ومونيكا كتومين حيال هذه الذروة التي بلغاها في تحليقهما مؤكدين على تجاوزها الزمان والمكان والمعرفة العادية «تحدثا وهما يلهثان من أجل الله، وفي لحظة تركيز كاملة في القلب لامساه بشكل ما»[١١]. بعدئذ كان عليهما أن يعودا إلى الكلام العادي حيث لكل جملة بداية ومنتصف ونهاية:

> لذلك قلنا: لو حدثت هذه النوبة لأي امرئ لكان سقط صامتاً. إذ كانت صور الأرض والماء والهواء ساكنة. إن تغلق السماوات ذاتها، والروح ذاته لايحدث صوتاً، ومتجاوزاً ذاته لا عن طريق التفكير بذاته. فإذا مااستبعدت جميع الأحلام والرؤى في المخيلة، إذا كانت كل اللغة وكل شيء عابر ساكناً؛ لأنه إذا استطاع امرؤ أن يسمع، عندئذ هذا ماسيقولونه جميعاً «إننا لم نخلق أنفسنا، نحن خلقنا هو ذلك الذي يوجد إلى الأزل.. ذلك ماكان عندما في تلك اللحظة اتسع مدانا، وفي ومضة قدرة عقلية بلغنا الحكمة الأزلية التي تستقر خارج الأشياء كلها[١٢].

لم تكن هذه رؤيا طبيعية لإله شخصي: إنهما لم يسمعا صوته بأي وسيلة من وسائل التواصل الطبيعي: من خلال كلام عادي، أو صوت ملاك، أو من خلال الطبيعة أو الرمزية في حلم. بدا وكأنهما قد «لامسا» الوجود الذي يقع خارج هذه الأشياء جميعاً[١٣].

على الرغم من أن هذا النوع من الصعود مشروط فكرياً بكل وضوح فإنه يبدو حقيقة حياتية لاجدال فيها. ومهما اخترنا لتفسيرها فإن الناس في ارجاء العالم وفي كل مراحل التاريخ قد مارسوا هذا النوع من التجربة التأملية. أطلق الموحدون على هذه الرؤية المناخية «رؤية الله»، وأعتقد **أفلوطين** أنها كانت معرفة الواحد «The one»، وأسماها البوذيون لمحة الاستنارة. الغاية هي أن هذا شيء أراد البشر الذين لديهم موهبة روحية معينة القيام بها. فالمعرفة الصوفية للّه ذات خصائص محددة شائعة بين الأديان جميعاً إنها معرفة ذاتية تتضمن رحلة داخلية، وليست فهماً لحقيقة موضوعية خارج الذات، ويتم القيام بها عبر الجزء المولد للصور في العقل، أي الذي يسمى عادة المخيلة، أكثر مما هي مقدرة منطقية فطرية. أخيراً إنها شيء يخلقه المتصوف في ذاته عمداً: تدريبات عقلية أو جسدية محددة تؤدي إلى رؤيا نهائية، فهي لاتأتي إليهم دائماً دون معرفتهم.

يبدو أن **أوغسطين** قد تخيل أن البشر المتميزين كانوا قادرين أحياناً على رؤية الله في هذه الحياة: وأورد مثالين على ذلك هما **موسى** والقديس **بولص**. لكن البابا **غريغوري** **العظيم** (٥٤٠ ـ ٦٠٤) الذي كان معلماً مشهوداً له في الحياة الروحية بالإضافة إلى كونه حبراً قديراً لم يوافق **أوغسطين** فيما ذهب إليه، لم يكن مثقفاً، وبما أنه كان رومانياً نموذجياً كان لديه نظرة روحانية أكثر براغماتية فاستخدم تشبيهات السحابة، الضباب أو الظلام كي يوحي بغموض كل معرفة بشرية لله. لقد بقي إلهه محتجباً عن البشر في ظلام لايمكن اختراقة، ظلام أكثر إيلاماً بكثير من غيمة الجهل التي عرفها المسيحيون اليونانيون مثل **غريغوري** نيسا Nyssa ودنيس. كان الله تجربة مقلقة بالنسبة لغريغوري، فقد أصر على أن الله صعب المنال. فليس هناك سبيل تستطيع استخدامه كي نتحدث عنه بألفة، وكأنما بيننا وبينه شيء مشترك. فنحن لانعرف شيئاً عن الله إطلاقاً لايمكننا التكهن حول سلوكه على أساس معرفتنا بالناس: «إذن هل هناك حقيقة فيما نعرفه عن الله؟ فعندما نكون عقلاء لانستطيع أن نعرف تماماً أي شيء عن الله»[١٤]. كثيراً مايتحدث **غريغوري** عن الألم والجهد في مقاربة الله. سعادة وسلام التأمل يمكن بلوغهما للحظات قلائل بعد صراع

كبير.فقبل تذوق حلاوة الله على الروح أن تشق طريقها خارج الظلام الذي هو عنصرها الطبيعي:

> إنها لاتستطيع أن تثبت بصيرتها على ذلك الذي رأته بلمحة سريعة داخل ذاتها. لأنها مجبرة بحكم عاداتها أن تغوص إلى أسفل. في هذه الأثناء تلهث وتكافح وتسعى جاهدة للصعود فوق ذاتها لكنها تغوص عائدة منهكة إلى داخل ظلمتها المألوفة(١٥).

بالإمكان الوصول إلى الله بعد «جهد جهيد يبذله العقل» الذي عليه أن يتصارع معه مثلما صارع يعقوب الملاك. الطريق إلى الله محفوف بالذنوب والدموع والإعياء. وكلما اقترب العقل منه لايسع الروح أن تفعل شيئاً سوى أن تبكي «تعذبها رغبتها إلى الله. فهي تجد راحتها في الدموع فقط لأنها تكون قد أنهكت»(*)! بقي **غريغوري** مرشداً روحياً حتى القرن الثاني عشر، واستمر الغرب يجد ـ بكل وضوح ـ الله إجهاداً.

في الشرق تميزت المعرفة المسيحية للّه بالنور بدلاً من الظلام. وطور اليونانيون شكلاً مختلفاً للصوفية المنتشرة في العالم أجمع. لم تكن هذه الصوفية تعتمد على التخيل والرؤيا بل كانت قائمة على التجربة الصامتة التي وصفها **دينس الأورباغيتي**. لقد تجنبوا جميع المفاهيم العقلانية عن الله. فكما شرح **غريغوري نيسا** في كتابه/شرح نشيد الأنشاد/ «كل مفهوم يدركه العقل يصبح عائقاً في وجه من يبحث». كان هدف المتأمل هو المضي إلى ماوراء الأفكار وجميع التصورات مهما كانت لأنها لن تكون سوى إرباك. بعد ئذ سيحصل على «إحساس بالحضور»، لايمكن تحديده، وبالتأكيد يتجاوز كل المعارف البشرية عن علاقته بشخص آخر(١٧). لقد أُطلقَ على هذا الموقف الخشية، أو «الهدوء الداخلي» فما دامت الكلمات والأفكار والتصورات تقيدنا بالعالم الدنيوي هنا والآن، فلا بد أن يكون العقل قد أسكتته عمداً أساليب التركيز بحيث ينمي صمتاً انتظارياً. عندئذ بوسع المتأمل أن يأمل في فهم وجود يتجاوز كل شيء باستطاعته فهمه.

كيف كان ممكناً معرفة الله الذي لاسبيل إلى فهمه؟ كان اليونانيون يحبون ذلك النوع من النقائض والخشية، وكانوا يلتفتون إلى الفارق القديم بين جوهر الله وقدراته أو أفعاله في هذا العالم والتي مكنتنا من فهم شيء عن الإلهي، فبما أنه ليس باستطاعتنا أبداً فهم الله كما هو بذاته لذلك فإن مانعرفه في الصلاة إنما هي القدرات لا الجوهر. بالإمكان وصف هذه القدرات على أنها أشعة الألوهة التي كانت تنير العالم، وتتدفق من الإله، لكنها مختلفة عن الله ذاته كاختلاف أشعة الشمس عن الشمس ذاتها. فهذه القدرات كانت تظهر إلهاً صامتاً تماماً ولاسبيل إلى معرفته، فكما قال القديس **باصيل** Basil:

«نعرف إلهنا من خلال قدراته، فلا نوافق على أننا نقترب من الجوهر ذاته لأن قدراته تنزل إلينا، لكن يبقى جوهره دون سبيل للاقتراب منه»(١٨). سميت هذه القدرة في العهد القديم عظمة الله. وفي العهد الجديد أشرقت في شخص يسوع على جبل التابور عندما تحولت بشريته بالأشعة الإلهية، ومن ثم نفذت إلى الكون المخلوق فألَّهَتْ الذين تم إنقاذهم. فكلمة قدرة energei كانت مفهوماً ديناميكياً وفاعلاً في الله. فيما كان الغرب يرى الله معروفاً بصفاته الأزلية ـ الخيرية، العدالة المحبة وكلية القدرة فقد فهم اليونانيون أن الله جعل سبيل الوصول إليه ممكناً في قدرة لاتتوقف وكان حاضراً فيها بشكل ما.

عندما نتعرف على القدرات في الصلاة، فإننا بالتالي نتحادث مع الله بشكل أو بآخر بينما تبقى الحقيقة التي لاسبيل إلى معرفتها مغلفة بالغموض. إفاجريوس بونتوس (- ، ٣٩٩) المعروف بخشيته أصر على أن المعرفة التي لدينا عن الله في الصلاة لاعلاقة لها بالمفاهيم أو التصورات، بل إن معرفة مباشرة بالله تتجاوز كل المفاهيم والتصورات ولهذا السبب من الأهمية بمكان أن يعري الورعون أرواحهم كي تصبح عارية. فقد أخبر إفاجريوس رهبانه:

«عندما تصلّون لاتشكلوا داخل أنفسكم أية صورة عن الله، ولاتدعوا عقولكم تتشكل تحت تأثير أي شكل». فبدلاً من ذلك يجب عليهم «أن يقتربوا من اللامادي بطريقة لامادية»(١٩)، أي كان يقترح نوعاً من يوغا مسيحية. وبالتالي فهذه التجربة لم تكن عملية تأمل لأن «الصلاة تعني عزلاً للفكر»(٢٠). فبالأحرى كانت فهماً حدسياً للّه سوف يؤدي إلى إحساس بوحدة الأشياء جميعاً، تحرّر من الحيرة والوفرة وفقدان الأنا، وهي تجربة مماثلة للتجربة التي أوجدها المتأملون في أديان غير وحدانية مثل البوذية. فعن طريق الفطام المنهجي لعقولهم عن انفعالاتهم كالكبرياء، الجشع، الحزن، أو الغضب التي تقيدهم بالأنا سيتجاوز المختشون أنفسهم ويصبحون إلهيين مثلما كان يسوع على جبل التابور بعد أن حولته القدرات الإلهية.

لقد شدد **ديودوخوس**: Diodochus أسقف **فوتيك** photic في القرن الخامس على أن هذا التأليه ليس مؤجلاً إلى العالم الآخر بل بالإمكان بلوغه هنا على الأرض. لقد علّم طريقة تأمل كانت تشمل التنفس: بينما يتنشق المتقون الهواء عليهم أن يدعو: يسوع ابن الله، وأثناء الزفير يرددون «ارحمنا». وفي مرحلة لاحقة شذب الخاشعون هذا التدريب على النحو التالي: على المتأملين أن يجلسوا ورؤوسهم وأكتافهم محنية، ناظرين إلى القلب أو السرة. ينبغي أن يكون تنفسهم بطيئاً بشكل يتيح لهم توجيه اهتمامهم إلى داخلهم، إلى مراكز نفسية كالقلب. كان التدريب صارماً، وينبغي توخي الحذر، لأنه لايمكن ممارسته إلا

تحت إشراف خبير. وبشكل تدريجي يجد المتأمل أن بوسعه أن يضع أفكاره العقلانية برفق جانباً كراهب بوذي، ويتلاشى التصور الذي كان يحيط بالعقل، وسيشعر أنه هو وصلاته واحد. لقد اكتشف المسيحيون اليونانيون لأنفسهم أساليب بقيت تمارس منذ قرون في الأديان الشرقية. فقد رأوا في الصلاة نشاطاً سيكوسماتياً(*) بينما اعتقد المسيحيون الغربيون من أمثال **أوغسطين** وغريغوري أن الصلاة يجب أن تحرر الروح من الجسد. لقد أصَرَّ **ماكسيموس الكونفيسر** Maximus the Confessor على «أن الإنسان كله يجب أن يصبح إلهاً، مؤلهاً بنعمة الله الذي أصبح إنساناً، ليصبح رجلاً كاملاً روحاً وجسداً، بطبيعته، ويصبح إلهاً كاملاً روحاً وجسداً عن طريق النعمة الإلهية». سيشعر الخاشعون بهذه التجربة كتدفق طاقة ووضوح قوي، وآمرة جداً لايمكن أن يكون مصدرها سوى الله. فقد رأى اليونانيون في هذا التأليه استنارة طبيعية للإنسان، كما وجدوا إلهاماً في يسوع المتحول على جبل التابور، تماماً كما كانت صورة بوذا مصدر إلهام للبوذيين، بوذا الذي بلغ أسمى مرتبة إنسانية. فعيد التحوّل هام جداً في الكنائس الأرثوذكسية الشرقية، إنه يسمى عيد «الظهور»، أي تجلي الله. لم يعتقد اليونانيون أن القوة، والجفاف، والهجر مقدمة لمعرفة الله: هذه مظاهر اضطرابات عصبية يجب علاجها. لم يكن اليونانيون يؤمنون بليل الروح المظلم. كان الدافع المهيمن عليهم هو التابور بدلاً من الجثمانية Gethsemane (أي الحديقة التي اعتقل فيها **المسيح** خارج القدس) والجلجلة (المكان الذي صلب فيه المسيح).

ليس باستطاعة امرئ بلوغ هذه الحالات العليا، لكن المسيحيون الآخرون، بإمكانهم الحصول على لمحة من هذه التجربة الصوفية في أيقوناتهم. أما في الغرب فقد أصبح الفن الديني شيئاً فشيئاً تمثيلياً: صوّر الفن أحداثاً تاريخية من حياة **المسيح** أو القديسين. وفي **بيزنطة** لم تكن تعني الإيقونة إعادة تمثيل لأي شيء في هذا العالم، بل كانت محاولة لتصوير التجربة الصوفية التي لايمكن وصفها، والتي يمر بها الخاشعون في شكل مرئي كي تلهم غير المتصوفين. فالمؤرخ البريطاني بيتر براون يشرح ذلك: «في أنحاء العالم المسيحي الشرقي كانت الإيقونة والرؤيا تضفي كل منهما الشرعية على الأخرى. نوع من تجميع عميق في مركز بؤري للمخيلة الجمعية... أكدت أن الخارق للطبيعة قد طغى بحلول القرن السادس على السمات البارزة الدقيقة في الأحلام وفي مخيلة كل شخص، والتي صورت عموماً في الفن. لقد كان للأيقونة قوة حلم متحقق»[٢٢]. لم يكن المراد من الأيقونات أن تُعَلّم المؤمنين، أو أن توضح معلومة أو أفكاراً أو معتقدات، بل كانت مركز تأمل يزود المؤمن بنوع من نافذة على العالم الإلهي.

لقد أصبحت الأيقونات في مركز المعرفة البيزنطية لله، وبحلول القرن الثامن أصبحت موضوعاً لخلاف عقائدي حاد في الكنيسة اليونانية. وبدأ الناس يتساءلون عما كان الفنان يرسم عندما رسم المسيح، لأن من المحال أن يحاول الفنان تصوير إلهه. لكن إذا زعم الفنان أنه كان يرسم بشرية يسوع فقط فهل كان مذنباً بالنسطورية أي المعتقد الهرطقي بأن بشرية يسوع والطبيعات الإلهية كانت مختلفة تماماً؟ فمحطموا الأيقونات كانوا يريدون تحريمها، لكن راهبان شرعا في الدفاع عنها هما: **حنا الدمشقي** (٦٥٦ - ٧٤٧) من رهبانية القديس ساباس Sabbas بالقرب من **بيت لحم** والثاني **ثيودور** (٧٥٩ - ٨٢٦) من رهبانية ستوديوز Studios بالقرب من **استانبول**. قال هذان الراهبان أن محطمي الأيقونات كانوا مخطئين في تحريمهم تصوير **المسيح** لأن التجسيد - أي العالم المادي والجسد البشري قد أعطيا بعداً إلهياً وبالتالي فإن باستطاعة الفنان أن يصور هذا النمط من البشرية المؤلهة. كان الفنان يرسم صورة الله لأن **المسيح** اللوغوس كان أيقونة الله دون منازع. لايمكن احتواء الله في كلمات ولا يمكن اختصاره في مفاهيم بشرية، لكن بالإمكان وصفه بريشة الفنان أو في إشارات القربان الرمزية.

كان ورع اليونانيين قائماً على الأيقونات إلى حد كبير، مما أدى إلى هزيمة محطمي الأيقونات بمطالبة جماهيرية في عام ٨٢٠ . لم يؤد هذا التأكيد على أن بالإمكان توصيف الله إلى التخلي عن لاهوت دنيس. فقد دافع الراهب **نيسيفوراس** Nicephoras في كتابه «تبرير أكبر للصور المقدسة» أن الأيقونات كانت «معبرة عن صمت الله، وموضحة بذاتها عن سر لايمكن وصفه، ويتجاوز الوجود. فدون توقف ودون كلام كانت تمتدح نعمة الله في إيقاع اللاهوت المبجل المنار ثلاثاً[٢٣]. فبدلاً من تلقين المؤمنين عقائد الكنيسة، ومساعدتهم في تشكيل مثل واضحة حول دينهم كانت الأيقونات تبقيهم في حالة إحساس بالسر. وعندما يصف تأثير هذه الرسوم الدينية يقارنه بتأثير الموسيقا: التأثير الذي لايوصف من بين الفنون، ومن الممكن الأكثر مباشرة. فالموسيقى تنقل الانفعال والمعرفة بطريقة لايمكن التعبير عنها بالكلمات أو المفاهيم. وقد أكد والتر باتر Walter pater - في القرن التاسع عشر أن الفن كله كان يطمح إلى بلوغ حالة الموسيقى. وكان المسيحيون اليونانيون في بيزنطة القرن التاسع يرون اللاهوت تواقاً لبلوغ مرتبة فن الأيقونات. فقد وجدوا أن بالإمكان التعبير عن الله في عمل فني بشكل أفضل مما يعبر عنه نقاش عقلاني. وبعد جدال في التعليل اللاهوتي christlogical على امتداد القرنين الرابع والخامس كانوا يطورون لوحة الله التي كانت تعتمد على تجربة المسيحيين التخيلية.

كان هذا ماعبر عنه تماماً **سيميون** Symeon (٩٤٩ - ١٠٢٢) رئيس دير صغير في

دير القديس ماكراس Macras في **القسطنطينية** الذي أصبح يعرف فيما بعد بلقب اللاهوتي الجديد. فهذا النمط من اللاهوت لم يقم بمحاولة تعريف الله. فقد شدد سيميون على أنه لاسبيل إلى الحديث عن الله بأية طريقة إطلاقاً، وأن العصي على الفهم هو ممكن الفهم»[٢٤]. فبدلاً من الجدال حول طبيعة الله اعتمد اللاهوت الجديد على التجربة الدينية الشخصية المباشرة. فكان مستحيلاً معرفة الله في كلمات مفهومية وكأنه مجرد وجود آخر نكون أفكاراً عنه، فالله كان سراً. والمسيحي الحق هو الذي حاز على تجربة واعية بالله الذي أظهر نفسه في بشرية **المسيح** المتحولة. فسيميون نفسه قد تحول من حياة دنيوية إلى التأمل بتجربة بدت أنها هبطت عليه من السماء. ففي البداية كان لديه فكرة عما كان يحدث، لكنه أصبح تدريجياً مدركاً أنه كان يمر في عملية تحول، وكأنما كان يُمْتَص في النور الذي كان من الله ذاته. لم يكن هذا النور كالنور الذي نعرفه بالطبع، لقد كان خارج «الشكل أو الصورة أو التمثيل، ولايمكن معرفته إلا حدسياً عبر الصلاة»[٢٥] لم تقتصر هذه التجربة على النخبة أو الرهبان فقط، فالملكوت الذي أعلنه **المسيح** في **الأناجيل** كان اتحاداً بالله وبوسع كل امرئ معرفته هنا والآن دون الانتظار حتى الحياة الآخرة.

وبالتالي كان الله بالنسبة لسيميون معروفاً وغير معروف، قريباً وبعيداً. وبدلاً من القيام بالمهمة المستحيلة أي وصف «المسائل التي لاتوصف بالكلمات وحدها»[٢٦] حث رهبانه على التركيز على ما بالإمكان معرفته كحقيقة متحولة في أرواحهم. فكما قال الله لسيميون في إحدى رؤاه: «أجل، أنا الله، الواحد الذي أصبح إنساناً إكراماً لك. وانظر إنني خلقتك كما ترى، وسوف أجعلك إلهياً»[٢٧]. لم يكن الله حقيقة موضوعية خارجية بل كان أساساً ذاتياً، واستنارة شخصية. مع ذلك فرفض سيميون الحديث عن الله لم يقده إلى قطيعة مع الرؤى اللاهوتية الماضية، لأن اللاهوت الجديد مبني بقوة على تعاليم آباء الكنيسة. وفي كتابه /ترانيم الحب الإلهي/ عبر سيميون عن المعتقد اليوناني القديم بتأليه البشرية كما وصفه كل من **أتانازيوس وماكسيموس**:

أيها النور الذي لايستطيع أن يسميه أحد، لأنه لااسم له.
أيها النور بأسماء عديدة، لأنه يفعل في الأشياء جميعاً.
كيف تمزج نفسك بالعشب؟
فبينما تبقى دون تغير، لايمكن وصفك،
فكيف تحافظ على طبيعة العشب دون أن يفنى[٢٨]**؟**

فتعريف الله الذي كان يقوم بهذا التحول أمر محال لأنه كان خارج الكلام والوصف. مع ذلك كتجربة متحققة قد حولت البشرية دون أن تخرج عن كمالها «كان

الله حقيقة لاتقبل الجدل». لقد طور اليونانيون أفكاراً عن الله - مثل الثالوث والتجسيد - أدت إلى فصلهم عن الموحدين الآخرين. مع ذلك كانت تجربة المتصوفين العقلية ذات قواسم مشتركة كبيرة مع تجربة المتصوفين المسلمين واليهود.

مع أن **النبي محمد** كان مهتماً أساساً بتأسيس مجتمع عادل فإنه هو وبعض من رفاقه المقربين كان لديهم ميل صوفي، وطور المسلمون سريعاً تراثهم الصوفي المتميز فخلال القرنين الثامن والتاسع نشأ شكل زهدي من الإسلام إلى جانب الطوائف الأخرى، وكان الزهاد مهتمين بمثل ماهاتم به المعتزلة والشيعة بثراء البلاط وبالتخلي الظاهري عن تمسك الأمة الأولى بالدين. لقد سعوا إلى العودة إلى حياة المسلمين في المدينة الأكثر بساطة من حياتهم، فلبسوا ملابس خشنة من الصوف التي كانوا يعتقدون أن النبي كان يفضلها، ومن هنا جاءت تسميتهم «الصوفيين». لقد بقيت العدالة الاجتماعية أمراً حاسماً في تقواهم كما أشار إلى ذلك العلامة الفرنسي لويس ماسيغون Louis Massigon:

> «الدعوة الصوفية كقاعدة هي نتيجة تمرد داخلي للوجدان على المظالم الاجتماعية، ليس على مظالم الآخرين فقط بل بالأساس وبالتحديد ضد أخطاء المتصوف، ورغبة عارمة بتطهر داخلي للعثور على الله بأي ثمن»(٢٩).

في البداية كان للمتصوفين قواسم كثيرة مشتركة مع الفرق الأخرى. فالمعتزلي العقلاني العظيم **واصل بن عطاء** (d - ٧٤٨) كان تلميذ الحسن البصري (d - ٧٢٨) زاهد المدينة المنورة الذي بُجِّل لاحقاً كأحد آباء الصوفية. كان العلماء قد بدأوا يميزون بين الإسلام والأديان الأخرى بحدة، ويرون فيه الدين الوحيد الحق، وبقي المتصوفون مخلصين للرؤية القرآنية لوحدة الدين وسبيله الصحيح. كان الكثير من المتصوفين يبجلون **يسوع** على أنه نبي الحياة الداخلية. وقد عَدَّل بعضهم الشهادة لتصبح «لا إله إلا الله ويسوع هو رسوله» التي كانت فنياً صحيحة لكنها كانت ضمنياً استفزازية. فحيث يتحدث القرآن عن إله العدل الذي يلهم الخوف والخشية نجد الزاهدة رابعة العدوية (d - ٨٠١) تتحدث عن الحب بطريقة يجدها المسيحيون مألوفة:

> **طريقتان أحبك بهما، أنانية، وأخرى تليق بك**
> **إنه حب أناني لاأفعل شيئاً سوى التفكير بك**
> **إنه لأنقى حب عندما لاترفع الحجاب أمام نظرتي العابدة**
> **فالتمجيد ليس لي في هذه الطريقة أو تلك**
> **لك التمجيد في كليهما. إني أعترف**(٣٠).

وهذا مماثل لدعائها الشهير: ربي إني أعبدك لاخوفاً من نارك، ولاطمعاً في جنتك، بل أعبدك كما أنت بجمالك الأزلي»[٣١]. لقد أصبح حب الله علامة بارزة في الصوفية. ربما تأثر المتصوفون بالزهاد المسيحيين في الشرق الأدنى لكن كان **محمد** تأثير حاسم عليهم: كانوا يأملون معرفة الله كما عرفها **محمد** عندما تلقى الوحي. ومن الطبيعي أنهم تأثروا بصعوده الصوفي إلى السماء، الذي أصبح المنظور الأسمى لمعرفتهم بالله.

لقد أنشأوا أساليب وقواعد ساعدت المتصوفين في أرجاء العالم على بلوغ حالة وعي بديلة. أضاف المتصوفون ممارسات الصيام والسهر الليلي، وإنشاد أسماء الله الحسنى كحلقة أساسية لمقتضيات الشرع الإسلامي الأساسية. تأثير هذه الممارسات كان يؤدي أحياناً إلى سلوك بدا شاذاً لاضابط له وكانوا يعرفون بالصوفيين «المخمورين drunken». أول هؤلاء **أبو يزيد البسطامي** (d ـ ٨٧٤) الذي قارب الله كعاشق كما فعلت رابعة. أعتقد أن عليه أن يتعذب كي يرضي الله، وأن يضحي باحتياجاته ورغباته كي يصبح واحداً مع حبيبته، كما يحدث في قصة حب بشرية. فالقواعد الاستبطانية التي تبناها لبلوغ غايته قادته بعيداً عن تصوره الشخصي لله. فبينما كان يقترب من نواة هوية الله شعر أن ما من شيء يقف بينه وبين الله، في الحقيقة قد ذاب وتلاشى كل شيء فهمه على أنه ذات:

> **تأملت الله بعين الحقيقة وقلت له:**
> **من هذا؟ فقال: «هذا ليس أنا وليس غير أنا، فليس هناك إله غيري». ثم**
> **حولني من هويتي إلى داخل ذاته، ثم تحدثت إليه بلسان حاله قائلاً:**
> **كيف تصير حالي بحالك؟ فقال «أنا أكون خلالك فلا إله إلا أنت»**[٣٢].

كان هذا إلهاً خارجياً «هناك» غريب عن البشر. اكْتُشِفَ الله بمماثلة غامضة في أعماق الذات. وأفضى التدمير المنهجي للأنا إلى إحساس بالامتصاص في وجود لايوصف. لقد أصبحت هذه الحالة من الفناء مركزية في مثل الصوفية الأعلى. فقد أعاد **البسطامي** تفسير الشهادة بطريقة ما كان بالإمكان وصفها إلا تجديفاً لو لم يعتبرها مسلمون آخرون كثر أنها هي المعرفة الحقة للإسلام الذي أمر به القرآن.

عُرف متصوفون آخرون باسم المتصوفين المعتدلين الذين فضلوا روحانية أقل إفراطاً. **فجنيد البغدادي** (d ـ ٩١٠) الذي أرسى أرضية لكل التصوف الإسلامي اللاحق أعتقد أن نزعة التطرف عند **البسطامي** قد تكون خطرة وعَلَّمَ أن الفناء يجب أن يعقبه البقاء أي العودة إلى ذات متسامية. فالاتحاد مع الله يجب ألا يدمر قدراتنا الطبيعية بل أن يحققها:

فالمتصوف الذي مزق أنانية غامضة كي يكتشف الحضور الإلهي في قلب وجوده سوف يعرف تحقيق الذات وضبط النفس بدرجة أكبر، إنه سيصبح أكثر كمالاً إنسانياً. فعندما كان المتصوفون يمرون بتجربة الفناء والبقاء فإنهم يبلغون حالة أسماها المسيحي اليوناني «تأليهاً». فضالة المتصوف ـ حسب رأي الجنيد ـ هي العودة إلى حالة الإنسان البدئية في يوم الخلق: العودة إلى الإنسانية المثالية التي أرادها الله لهم، عودة إلى مصدر وجوده. فتجربة الانفصال والتغريب مركزيتين للمتصوف ولهما نفس الأهمية للتجربة الغنوصية أو الأفلاطونية. وربما تماثل الانفصال الذي يتحدث عنه الفرويديون وأنصار كلين Clein اليوم، على الرغم من أن المحللين النفسانيين يعزونه إلى مصدر غير وحداني. فعن طريق التدريب المنضبط الدقيق الذي يشرف عليه سيد متصوف قال الجنيد أن بالإمكان إعادة المسلم إلى الاتحاد مع خالقه، وبلوغ ذلك الاحساس الأصلي بحضرة الله مباشرة، هذا الإحساس الذي خبره عندما ولد من عضو **آدم** التناسلي كما يقول القرآن. فنهاية الانفصال والحزن اتحاد جديد مع ذات أعمق، هي أيضاً الذات المراد تحقيقها. لم يكن الله وجوداً وحَكَماً خارجياً منفصلاً بل هو بشكل ما واحد مع قاع وجود كل شخص:

الآن قد عرفت يا ربي،
ماذا يكمن في قلبي.
في السر منعزلاً عن العالم
لساني كَلَّم معبودي

بشكلٍ ما غدونا متحدين، أصبحنا واحداً
مع أننا منفصلين إلى الأبد في حالتينا.

بالرغم من أن خشية عميقة
حجبت وجهك عني
فإنني في نعمة النشوة والعجب
أشعر بك تلامس أعماقي(٣٣)

يعود التأكيد على الوحدة إلى المثل الأعلى القرآني /التوحيد/: فعن طريق جمع ذاته المشتتة سيتمكن المتصوف من معرفة حضور الله في تكامل شخصي.

كان **الجنيد** مدركاً تماماً لمخاطر الصوفية. سيكون من السهل على الناس غير المدربين الذين لم يستفيدوا من نصيحة السيد والتدريب الصوفي الصارم أن يسيئوا فهم نشوة المتصوف، وبالتالي يحصلون على فكرة تبسيطية عما أراد بقوله أنه كان واحداً مع الله.

وبالتأكيد أثارت مزاعم **البسطامي** المبالغة غضب المؤسسة الدينية. ففي هذه المرحلة المبكرة كانت الصوفية تضم أقلية، واعتبرها العلماء بدعة لاأصل لها في الدين. فحسين بن منصور تلميذ جنيد المعروف باسم **الحلاج** رمى بكل التحذيرات مع الرياح وأصبح شهيد إيمانه الصوفي. تجول في **العراق** منادياً بخلع الخليفة وتأسيس نظام اجتماعي جديد. فأُودِعَ السجن إثر ذلك وصُلِبَ مثلما صلب بطله **يسوع**. ففي حالة نشوته كان يصيح «أنا الحق». فوفقاً للأناجيل صاح يسوع الصيحة ذاتها عندما قال «أنا الطريق والحق والحياة». أدان **القرآن** تكراراً الاعتقاد المسيحي بتجسيد **المسيح** على أنه تجديف، ولذلك لم يكن مستغرباً إذا شعر المسلمون بصيحة الحلاج «أنا الحق» أنها تجديف، لأن الحق أحد أسماء الله، وإذا ما ادعى إنسان هذا الإسم لنفسه فإنه يعني أنه قد جعل من نفسه إلهاً. كان الحلاج يعبر عن إحساسه بالاتحاد مع الله بأنه كان قريباً جداً لدرجة أنه كان يحس بتماهي الهوية عندما قال في إحدى قصائده:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته   وإذا أبصرته أبصرتنا[٣٤]

لقد كان تعبيراً جسوراً عن تماهي الذات والاتحاد مع الله الذي أسماه الجنيد الفناء. رفض الحلاج إعلان التوبة عندما اتهم بالتجديف على الله فمات كقديس:

عندما تم إحضاره كي يصلب، ورأى الصليب والمسامير، التفت إلى الناس وتلا دعاءً ينتهي بالكلمات التالية: «هؤلاء هم عبيدك الذين تجمعوا كي يذبحوني غيرة على دينك ورغبة في كسب رضاك. سامحهم ياربي، وارحمهم. لأنك لو ظهرت لهم كما ظهرت لي لما فعلوا مافعلوه. ولو أنك أخفيت عني ما أخفيته عنهم لما تعرضت لهذه المحنة. فالحمد لك فيما تفعل، والحمد لك على ماتشاء[٣٥].

صيحة **الحلاج أنا الحق** توضح أن إله المتصوفين ليس حقيقة موضوعية بل ذاتية عميقة. وقال الغزالي عن الحلاج أنه لم يكن مجدفاً على الله بل كان غير حكيم في إعلان حقيقة سرية قد تكون مضللة لغير المدخلين. فكما تؤكد الشهادة ليس هناك حقيقة سوى الله، لذلك فجميع الناس هم مقدسون أساساً فالقرآن يقول أن الله خلق **آدم** على صورته، وبذلك يستطيع تأمل ذاته كما في مرآة[٣٦]. ولهذا السبب أمر الله الملائكة أن تسجد وتعبد الإنسان الأول. قال المتصوفون إن خطأ المسيحيين هو أنهم اعتقدوا أن إنساناً واحداً قد احتوى في شخصه التجسيد الكامل لله. فالمتصوف الذي استعاد رؤيته الأصلية للّه قد

اكتشف الصورة الإلهية داخل ذاته كما ظهرت في يوم الخلق فالحديث الشريف الذي أحبه المتصوفون يصور الله ساحباً مسلماً نحوه، قريباً جداً لدرجة أنه قد أصبح مجسداً في كل واحد مع عبده: «**عندما أحبه أصبح أذنه التي بها يسمع، وعينه التي بها يرى، ويده التي بها يمسك، وقدمه التي يمشي عليها**». كما توضح قصة الحلاج العداوة العميقة التي قد توجد بين المتصوف والمؤسسة الدينية التي لديها مفاهيم مختلفة عن الله والوحي، فالوحي بالنسبة للمتصوف هو حدث يحدث داخل روحه، بينما يعتقد معظم التقليديين وبعض من العلماء أنه حدث ثابت راسخ في الماضي، فقد رأينا أن الفلاسفة المسلمين في القرن الحادي عشر: مثل **ابن سينا والغزالي** وجدوا أن النقاشات الموضوعية للّه كانت غير مرضية لذلك تحولا إلى التصوف. لقد جعل **الغزالي** الصوفية مقبولة لدى المؤسسة الدينية، وقد أوضح أنها الشكل الأكثر مصداقية لروحانية المسلم. فخلال القرن الثاني عشر ربط الفيلسوفان: الايراني **يحي السهروردي**، والاسباني المولد **محي الدين بن العربي** ربطا الفلسفة الإسلامية بالصوفية بشكل لاانفصام بينهما، وجعلا الله الذي عرفه المتصوفون حالة معيارية في أجزاء عديدة من الإمبراطورية الإسلامية. لقد قتل **السهروردي** مثلما قتل **الحلاج** ـ على يد علماء **حلب** في عام ١١٩١ لأسباب لاتزال غامضة. فقد قام بالربط بين مأأسماه الدين الشرقي والإسلام، وكان هذا شغله الشاغل طيلة حياته ثم أكمل المشروع الذي اقترحه ابن سينا. لقد زعم أن جميع حكماء العالم القديم قد دعوا إلى معتقد واحد: فبالأساس كانت هذه الدعوات قد ابتدأت بدعوة هيرمس Hermes (الذي ماثله **السهروردي** بالنبي **ادريس** في القرآن أو إنوخ enoch في (**الكتاب المقدس**). وفي العالم اليوناني نقله **أفلاطون وفيثاغورث**، وانتقل في الشرق الأوسط عبر **الزرادشتية**. فمنذ أرسطو على أية حال لف الغموض هذا الدين بفلسفة عقلية وفكرية أضيق أفقاً منه، لكنه كان ينقل سرياً من حكيم إلى آخر حتى وصل أخيراً إلى السهروردي نفسه عبر **البسطامي والحلاج**. كانت هذه الفلسفة المتواترة صوفية وتخيلية لكنها لم تكن تشمل التنكر للعقل. كان **السهروردي** متيناً فكرياً مثل **الفارابي** لكنه شدد على أهمية الحدس في مقاربة الحقيقة. فكما ورد في القرآن، أتت الحقيقة كلها من الله، ويجب السعي إليها حيثما كانت. فقد توجد الحقيقة في الوثنية والزرادشتية مثلما توجد في تراث الوحدانية. فالصوفية ـ ليست على شاكلة الدين الدوغمائي الذي يعرض نفسه إلى نزاعات طائفية تنادي في أغلب الأحيان بأن عدد السبل إلى الله بعدد الناس. فالصوفية تحديداً سوف تطور فهماً بارزاً لدين الآخرين.

يلقب **السهروردي** بشيخ الإشراق. فقد عرف الله عبر النور مثله مثل الإغريق. فكلمة الإشراق في العربية تشير إلى أول ضوء للفجر الذي يأتي من الشرق، إضافة، إلى

إشارتها إلى الاستنارة: وبالتالي فالشرق ليس هو الموقع الجغرافي بل مصدر النور والطاقة. ففي العقيدة السهروردية الشرقية يتذكر البشر مصدرهم بشكل معتم، ويشعرون بالقلق في هذا العالم من الظل، ويتوقون إلى العودة إلى مثواهم الأول. قال السهروردي أن فلسفته سوف تساعد المسلمين على العثور على توجههم الصحيح كي ينقوا الحكمة الأزلية داخلهم عن طريق المخيلة.

كان نظام السهروردي البالغ التعقيد محاولة للربط بين جميع الرؤى الدينية في العالم في دين روحي واحد. يجب البحث عن الحقيقة حيثما كانت. وبالتالي فقد ربطت فلسفته **الكوسمولوجيا** الإيرانية ماقبل الإسلام بنظام الكواكب البطليموسي، وبخطة الفيض في الأفلاطونية المحدثة. مع ذلك لم تستشهد أية فلسفة بالقرآن مثلما استشهدت هذه الفلسفة. فعندما ناقش السهروردي علم نشوء الأكوان فإنه لم يكن مهتماً في تقديم عرض لأصول الكون المادية. وفي كتابه الرائع /حكمة الإشراق/ بدأ بمناقشة مشكلات الفيزياء والعلوم الطبيعية، لكن دراسته هذه لم تكن سوى مقدمة للجزء الصوفي من كتابه. لقد كان مثل ابن سينا، غير راضٍ عن التوجه الكامل للفلسفة الموضوعي والعقلاني. علماً أنه كان يؤمن أن التأمل الميتافيزيقي والعقلاني لهما دورهما في فهم الحقيقة الكلية. فالحكيم الحق في رأيه ـ ينبغي أن يكون متفوقاً في الفلسفة والصوفية، ولابد من وجود دائم لهذا الحكيم في العالم. كانت نظرته قريبة جداً من نظرة الإمامية الشيعية: اعتقد **السهروردي** أن هذا القائد الروحي هو القطب الحق الذي لايمكن أن يستمر العالم دون حضوره، حتى ولو بقي متخفياً. فالصوفية الاشراقية السهروردية ماتزال تمارس في إيران، وهي منهج سري ليس لأنها خاصة بل لأنها تتطلب تدريباً روحياً، ومقدرة على التخيل، أي نفس التدريب الذي يخضع له الاسماعيليون والمتصوفون.

ربما أطلق اليونانيون على نظام السهروردي دغماتيك بدلاً من كيرغماتيك. كان يسعى إلى اكتشاف النواة التخيلية الموجودة في صلب الدين والفلسفة، فقد شدد على أن العقل ليس كافياً، إلا أنه لم ينكر حق العقل في الغوص إلى أعمق الخفايا. يجب أن يتسم البحث عن الحقيقة بالعقلانية العلمية إلى جانب الصوفية السرية، والمقدرة على الفهم يجب أن تنمى وتأتمر بالفكر النقدي.

كانت فلسفة الاشراق ـ كما يعني اسمها ـ رمز النور الذي يرى كمرادف تام لكلمة الله.. ففي القرن الثاني عشر كان الله غير مادي، ولاسبيل إلى وصفه على الرغم من كونه أكثر حقائق الحياة وضوحاً في العالم: واضحة بذاتها كلياً، وليست بحاجة إلى تعريف، بل

يحس بها كل امرئ أنها العنصر الفاعل الذي جعل الحياة ممكنة. كانت حقيقة واسعة الانتشار: فأية آية تعود إلى أجسام مادية كانت تأتي من النور مباشرة، مصدر خارج الأشياء. نور الأنوار في كوسمولوجيا الفيض السهروردية كان المقابل لوجود الفلاسفة الضروري الذي كان بسيطاً جداً. نتج عن ذلك تسلسل متراتب تنازلي لأنوار، كل نور معتمد في الاستقلالية على نور الأنوار، وطور ذات ظلية كانت مصدر مملكة مادية تماثل أحد عوالم بطليموس. وكان هذا تشبيهاً لطبقات البشر. كان هناك دمج مماثل بين النور والظلام داخل كل منا: كان الروح القدس يسبغ النور أو الروح على الجنين (أو جبريل كما يسميه ابن سينا، نور عالمنا). تتوق الروح إلى الاتحاد مع عالم الأنوار الأعلى، فإذا ما وُجِّهت بشكلٍ مناسبٍ من القطب (إمام عصره) أو أحد مريديه، فإنه يمكن لها أن تلتقط قبساً منه هنا على الأرض.

لقد وصف السهروردي استنارته في /الحكمة/. فقد سيطرت عليه مسألة معرفية كهاجس لكنه لم يستطع أن يحرز تقدماً: فاطلاعه على الكتب لم يقل له شيئاً. ثم رأى منظراً للإمام، القطب، شافي الأرواح:

فجأة لَفَّتْني رِقَّة، وحدث ومض يخطف الأبصار ــ ثم نور شفاف على شكل شرر، نظرت متمعناً. كان هناك، اقترب مني، وحياني بلطف أزال ارتباكي وهلعي. أفسح المجال لشعور بالألفة. وبعدئذ بدأت أشكو له عن مشكلتي مع هذه المسألة المعرفية.

قال لي: استيقظ وستكون مشكلتك محلولة[٣٧].

كانت عملية اليقظة أو الاستنارة مختلفة جداً عن إلهام النبوة الثقيل الوطء: فيها سمات مشتركة مع استنارة بوذا الهادئة. لقد كانت الصوفية تدخل روحانية أكثر هدوءاً في أديان الله. فبدلاً عن الاصطدام بوجوده من الخارج تأتي الاستنارة من داخل المتصوف ذاته، إذ ليس هناك نقل لحقائق. فتدريب المخيلة البشرية سيمكن الناس من العودة إلى الله عن طريق إدخالهم في عالم المثل، أي عالم الصور النقية.

اخذ السهروردي عن الاعتقاد الإيراني القديم بعالم نمطي بدئي حيث لكل شخص أو جسم في هذا العالم المادي الدنيوي نظيره في العالم السماوي وبنى على هذا الاعتقاد. فالصوفية تحيي الميثولوجيا القديمة، وأديان الله قد تم هجرها ظاهرياً. فالعالم السماوي الذي أصبح في نظام السهروردي عالم المثل أصبح الآن مملكة وسطاً بين عالمنا وعالم الله، ولايمكن فهمها عن طريق العقل ولا الحواس. فمقدرة المخيلة المبدعة التي مكنتنا من

اكتشاف مملكة الأنماط البدئية المستترة، مثلما كشف التفسير الرمزي للقرآن عن المعنى الروحي الحقيقي كان عالم المثل قريباً من الفهم الاسماعيلي لتاريخ الإسلام الروحي الذي كان المعنى الحقيقي للأحداث الدنيوية، أو عالم الملائكة عند ابن سينا، الذي ناقشناه في الفصل السابق. وهذا سيكون أمراً حاسماً لجميع المتصوفين الإسلاميين كطريقة لتفسير تجاربهم ورؤاهم. كان السهروردي يتحرى الرؤى التي كانت متماثلة بشكل مذهل، سواء رآها الشامان، أو المتصوفون، أو الوجديون في حضارات عديدة. وقد حظيت هذه الظاهرة باهتمام كبير. فمفهوم **يونغ** عن اللاشعور الجمعي هو محاولة لتحري هذه التجربة التخيلية العامة للبشرية. حاول علماء آخرون مثل فيلسوف الدين الأمريكي، الروماني الأصل **ميرسيا إلياد** Mercea Eliade أن يبين أن ملاحم الشعراء القديمة، وبعض أنواع الحكايات الخرافية إنما تستمد من الرحلات الوجدية والتحليق الصوفي[٣٨].

لقد أكد السهروردي أن رؤى المتصوفين ورموز الكتاب المقدس: كالسماء، الجحيم أو يوم القيامة، أكد أنها حقيقية مثل الظواهر التي نخبرها في هذا العالم لكن ليس بنفس الطريقة. ليس بالإمكان البرهنة عليها عملياً بل بالإمكان رؤيتها بالمقدرة التخيلية المدربة التي مكنت الحالمين من رؤية البعد الروحي في الظواهر الأرضية. فهذه التجربة لامعنى لها لأي امرئ لم يتلق التدريب المطلوب، مثل الاستنارة البوذية تماماً التي لايمكن بلوغها إلا بعد القيام بالتدريب العقلي والأخلاقي الضروريين. فأفكارنا ومثلنا ورغباتنا وأحلامنا ورؤانا لها مايقابلها في عالم المثل. فقد تنبه النبي محمد ـ على سبيل المثال ـ إلى هذا العالم الوسط ـ أثناء حلمه الليلي الذي أخذه إلى عتبة العالم الإلهي. وقد زعم السهروردي أن رؤى «متصوفي العرش من اليهود» قد حدثت عندما تعلموا الدخول إلى عالم المثل خلال تدريبات التركيز الروحي التي كانوا يتلقونها، فالطريق إلى الله لم تكن عبر العقل فقط ـ كما ظهر للفلاسفة ـ بل عبر المخيلة المبدعة، أي مملكة التصوف.

يشعر الناس في الغرب ـ اليوم ـ باليأس إذا قال لاهوتي بارز إن الله ـ بمعنى عميق ـ هو نتاج المخيلة، مع ذلك ينبغي أن نوضح أن المخيلة هي المقدرة الدينية الأساسية، وقد عرّفها **جان بول سارتر** بأنها «المقدرة على أن تفكر بما هو ليس موجوداً»[٣٩]. فالبشر هم الحيوانات الوحيدة التي لديها المقدرة على تصور شيء ما ليس حاضراً أو غير موجود بعد بل ممكن الوجود فحسب. وهكذا فإن المخيلة هي السبب الكامن وراء إنجازاتنا الهامة في العلم والتكنولوجيا والفن والدين أيضاً. فمهما عُرِّفَتْ فكرة الله فربما هي المثال الرئيسي على وجود غائب ـ على الرغم من مشكلاته البنيوية، وقد ألهم البشر طوال آلاف السنين،

فالطريقة الوحيدة التي بها نستطيع فهم الله الذي يبقى خارج ماتدركه حواسنا، وخارج البرهان المنطقي هي عن طريق الرموز، ووظيفة العقل التخيلي الأساسية هي أن يفسر هذه الرموز. كان **السهروردي** يسعى إلى تفسير إبداعي لهذه الرموز التي كان لها تأثير حاسم على الحياة البشرية، على أن الحقائق، ماتزال تشير إليها أنها وهمية. بالإمكان تعريف الرمز على أنه شيء أو فكرة يمكننا أن ندركه بحواسنا أو بعقولنا لكننا نرى في الرمز شيئاً أكثر مما نرى في الشيء ذاته. فالعقل وحده لن يمكننا من فهم الشيء الآني أو الخالد أو الكوني على وجه الخصوص. تلك هي مهمة المخيلة المبدعة التي ينسب إليها المتصوفون والفنانون رؤاهم. إن أكثر الرموز الدينية فعالية هي تلك التي تأمر بها المعرفة والفهم الذكيان للشرط الإنساني. فالسهروردي الذي كتب بلغة عربية جميلة كان ميتافيزيقياً بارعاً جداً، وكان فناناً مبدعاً ومتصوفاً أيضاً كان يدمج سوياً أشياء لاوجود لعلاقة ظاهرية بينها، فكان قادراً على مساعدة المسلمين على خلق رموزهم، وعلى أن يجدوا معنى جديداً وأهمية في الحياة.

كان **محي الدين ابن العربي** (١١٦٥ ـ ١٢٤٠) أكثر تأثيراً من **السهروردي**. نستطيع أن نرى حياته كرمز للفراق بين الشرق والغرب. كان والده صديقاً **لابن رشد** الذي كان متأثراً جداً بورع الشاب في المناسبة التي التقيا فيها. تحول **ابن العربي** إلى الصوفية أثناء مرض شديد ألمّ به. غادر **أوروبا** في سن الثلاثين قاصداً الشرق الأوسط. حج وأمضى سنتين مصلياً ومتأملاً في **الكعبة**، لكنه استقر أخيراً في **ملاطية** على نهر **الفرات**. وغالباً ما كان يلقب **بشيخ العقبة** Akbah «أي المعلم العظيم». لقد أثر تأثيراً عميقاً على المفهوم الإسلامي لله، لكن فكره لم يؤثر على الغرب الذي اعتقد أن الفلسفة الإسلامية قد انتهت **بابن رشد**، وهكذا **فقد آمنت المسيحية الغربية بـإله ابن رشد** الأرسطي بينما اختار معظم المسلمين، حتى وقت قريب نسبياً ـ إله المتصوفين التخيلي.

في عام ١٢٠٠ رأى **ابن العربي** أثناء طوافه حول **الكعبة** رؤيا كان لها تأثيراً عميقاً ومستمراً عليه: رأى فتاة شابة تدعى نظام محاطة بهالة سماوية؛ فأدرك أنها كانت تجسيداً للحكمة، أي الحكمة الإلهية. فهذا التجلي جعله يدرك أن من المحال أن نحب الله إذا اعتمدنا على الجدل الفلسفي العقلاني فقط. كانت الفلسفة تؤكد على تعالي الله المطلق، وتذكرنا أن ما من شيء يشبهه. فكيف لنا أن نحب وجوداً غريباً كهذا؟ بيد أنه باستطاعتنا أن نحب الله الذي نراه في خلقه «إن تحب كائناً لجماله، فإنك لن تحب أحداً سوى الله لأنه هو الوجود الجميل»، هذا ماقاله في الفتوحات المكية. «وهكذا من جميع جوانبه فإن موضوع الحب هو الله وحده»[٤٠]. فالشهادة تذكرنا أنه لاوجود لإله أو لحقيقة مطلقة

سوى الله. وبالتالي لاوجود لجمال مستقل عنه. لانستطيع أن نرى الله ذاته، لكننا نستطيع أن نراه كما اختار أن يكشف عن ذاته في مخلوقات، مثل نظام التي ألهمت قلوبنا بالحب. على المتصوف خلق تجليات الله بنفسه كي يرى فتاة مثل نظام كما كانت فعلاً. فالحب كان بالأساس اشتياقاً لشيء يبقى غائباً. لقد أصبحت نظام «موضوع مسعاي وأملي، العذراء الأكثر نقاء».

وكما شرح في مقدمة كتابه /الديوان/ الذي هو مجموعة قصائد:

«في الأشعار التي نظمتها للكتاب الحالي فإنني لاأنثني عن التلميح إلى الإلهام الإلهي والرؤى الروحية، وإلى أوجه الشبه بين عالمنا وعالم الملائكة الشفاف لقد التزمت بطريقتي المعتادة في التفكير وفي الرموز، لأن أشياء العالم اللامرئي تجذبني أكثر مما تجذبني أشياء الحياة الواقعية، لأن هذه الشابة تعرف تماماً ماكنت أشير إليه»(٤١).

لقد حولت المخيلة المبدعة، نظام، إلى تجلٍ لله.

مرَّ **دانتي الجيري** بتجربة مماثلة في **فلورنسا** بعد مضي نحو /٨٠/ سنة تالية، عندما رأى **بياتريس بورتيناري**. عندما لمحها شعر أن روحه ترتعش بعنف، وبدا له وكأنه سمعها تصيح «توقف أيها الإله الأكثر قدرة مني، والذي يأتي كي يحكمني»، ومنذ تلك اللحظة فصاعداً كان دانتي مسيراً بحبه لبياتريس، التي تملكته «بسبب القدرة التي أمدته بها مخيلته»(٤٢). كانت بياتريس صورة حب إلهي له. ونرى في /الكوميديا الإلهية/ كيف أحضر هذا الحب دانتي في رحلة وهمية عبر الجحيم إلى المطهر ثم إلى السماء، ومنها إلى رؤية الله. لقد استمد دانتي إلهامه من روايات صعود محمد إلى السماء، وكان رأيه بالمخيلة المبدعة مماثلاً بالتأكيد لرأي **ابن عربي**. قال دانتي أنه ليس صحيحاً أن المخيلة تدمج الصور المستمدة من العالم الدنيوي فحسب ـ كما قال أرسطو ـ بل كان مصدرها جزئياً من الله:

آهِ أيتها المخيلة التي تحملينا بعيداً
من أنفسنا فنبقى منذهلين، ونعاني الصمم على الرغم من قراع ألف طبل حولنا.
ما الذي يحركك عندما لاتريك الأحاسيس شيئاً؟
النور يحركك متشكلاً في السماء بـإرادة منه،
من يرسلك إلى أسفل، أو أنه من صنع الذات(٤٣)؟

في القصيدة كلها يطهر دانتي القصة من الصور المرئية والحسية تدريجياً. فالوصف المادي الحي للجحيم يفسح مجالاً إلى الصعود العاطفي الصعب إلى قمة المطهر، ومنه إلى

الفردوس الأرضي حيث تلومه بياتريس لأنه رأى كيانها المادي غاية بحد ذاته: كان عليه أن يراها رمزاً أو ظهوراً يقوده من العالم إلى الله. ففي الفردوس لاتوجد مقطوعات وصف مادية، حتى الأرواح المباركة وهمية، وتذكرنا بأن ما من شخصية بشرية يمكنها أن تصبح موضوعاً نهائياً للتوق البشري. وفي النهاية تعبر الصورة الفكرية الباردة عن التعالي المطلق للّه الذي هو خارج مخيلتنا. فقد اتهم دانتي برسم لوحة باردة للّه في الفردوس، لكن التجريد يذكرنا أننا لانعرف عنه شيئاً في نهاية المطاف.

كان **ابن العربي** مقتنعاً أن المخيلة هي مقدرة ينعم بها الله. فعندما كان المتصوف يخلق تجلياً لذاته فإنه كان يولّد هنا على الأرض حقيقة كانت موجودة وأكثر كمالاً في مملكة الأنماط البدئية. فعندما نرى الإلهي في أناس آخرين فإننا نقوم بمحاولة تخيلية لإماطة اللثام عن الوجود الحق: خلق الله المخلوقات مثل حجب، ومن يعرفها على هذا النحو يُعاد إلى الله، لكن من ينظر إليها على أنها واقعية فإنه يُحْرَمُ من حضرة الله(٤٤). وما بدا كروحانية شخصانية جداً مركزة على كائن بشري قادت **ابن العربي** إلى مفهوم عبر شخصي transpersonal للّه. بقيت هذه الصورة للأنثى هامة بالنسبة لله: كان يعتقد أن النساء تجسيدات للحكمة Sophia الأكثر فعالية. أي الحكمة الإلهية، لأنهن يلهمن الحب في الرجال، هذا الحب الموجه نحو الله مباشرة. ينبغي أن نعترف هنا أن هذه النظرة ذكورية؛ لكنها كانت محاولة لإدخال بعد أنثوي إلى دين إله كان يعتبر ذكورياً كاملاً في أغلب الأحيان.

لم يعتقد **ابن العربي** أن الله الذي عرفه كان له وجود موضوعي. مع ذلك فقد كان ميتافيزيقياً بارعاً، ولم يكن يعتقد أن بالإمكان البرهنة على وجود الله منطقياً. كان يحب أن يسمى نفسه تلميذ /الخضر/، ويطلق هذا الإسم على شخصية غامضة تظهر في **القرآن** كموجه روحي **لموسى** الذي جلب الشريعة الخارجية إلى الإسرائيليين فالله قد أعطى **الخضر** معرفة خاصة به عن ذاته، ولذلك نجد موسى يتوسل إليه كي يعلّمه لكن الخضر يخبره أنه لن يطيق معه صبراً لأن معرفته تقع خارج تجربة موسى الدينية(٤٥). فليس مستحسناً محاولة فهم المعلومات الدينية التي لم نخبرها نحن بأنفسنا. ويبدو أن معنى اسم الخضر يدل على أن حكمته كانت متجددة إلى الأبد. فحتى نبي له طبيعة موسى لايستطيع بالضرورة فهم أشكال الدين الخفية لأنه يجد نفسه ـ في القرآن ـ غير قادر على الصبر على الطريقة التي يعلمه بها **الخضر**. ويبدو أن معنى هذه الحادثة الغريبة يوحي أن مطبات الدين الخارجية لاتتطابق دائماً مع عامله الصوفي أو الروحي. فالناس ـ كالعلماء مثلاً ـ قد يكونون غير

قادرين على فهم إسلام متصوف مثل ابن العربي. فتراث المسلم يجعل الخضر معلم كل الذين يسعون إلى الحقيقة الصوفية التي هي أعلى مرتبة ومختلفة تماماً عن الأشكال الخارجية الحرفية إنه لايقود تلميذه إلى أحد مفاهيم الله الذي هو مثل مفهوم كل واحد بل يقوده إلى إله ذاتي بالمعنى الأعمق للكلمة.

يحتل **الخضر** مرتبة هامة عند **الاسماعيليين** أيضاً. فعلى الرغم من أن ابن العربي كان سنياً إلا أن تعاليمه كانت قريبة جداً من التعاليم الاسماعيلية، وبالتالي أدخلوها إلى لاهوتهم فكان هذا مثلاً آخر للدين الصوفي الذي كان قادراً على تجاوز التقسيمات الطائفية. لقد أكد ابن عربي ـ مثلما فعل الاسماعيليون على رحمة الله التي كانت تقف على نقيض حاد مع لامبالاة الله عند الفلاسفة. فإله المتصوفين كان تواقاً كي تعرفه مخلوقاته. واعتقد الاسماعيليون أن كلمة الله مشتقة من جذرها العربي ولهٌ: أي يكون حزيناً أو يتنهد على[٤٦]. ففي الحديث الشريف يقول الله: «**كنت كنزاً دفيناً، وتُقْتُ كي أُعرفَ. ثم خلقت الخلق كي يعرفوني**». ليس هناك برهان عقلاني على حزن الله، إنما نعرفه فقط من خلال توقنا إلى شيء ما، فإما أن نلبي أعمق رغباتنا، واما أن نفسر مأساة الحياة وألمها. فطالما أننا مخلوقون على صورة الله لذلك علينا أن نفكر بالله المثال الأعلى. ويجب أن يعكس توقنا إلى الحقيقة التي نسميها الله تعاطفاً مع رحمة الله. تخيل ابن العربي الإله الوحيد متنهداً، يملأه توق، لكن هذا التنهد (نَفَسٌ رحماني)، لم يكن تعبيراً عن شفقة ذاتية جياشة. كانت فيه قدرة إبداعية فعالة خلقت كوننا كله. فقد زفر أيضاً كائنات بشرية أصبحت لوغوي logoi أي كلمات تعبر عن الله لذاته. يستتبع ذلك أن كل كائن بشري هو تجسيد فريد للّه المستتر، مظهراً إياه بطريقة خاصة لاتتكرر.

كل واحدة من هذه اللوغويات الإلهية هي أسماء الله الحسنى التي سمى نفسه بها، جاعلاً نفسه حاضراً في كل تجلٍ من تجلياته، إذ ليس بالإمكان تلخيص الله في تعبير بشري واحد لأن الحقيقة الإلهية لاتنضب. وبالتالي فإن الإلهام الذي خلقه الله في كل واحد منا فريد مختلف عن الله الذي يعرفه عدد لايحصى من البشر الذين هم لوغوياتـ (ـه). سنعرف فقط إلهنا لأننا لانستطيع التعرف إليه موضوعياً، ومن المحال معرفته بنفس الطريقة التي يعرفه فيها أناس آخرون. يقول **ابن العربي**: «**كل كائن له إله، إله خاص به، فليس ممكناً أن يكون لديه كلية الإله**». وكان يحب الاستشهاد بالحديث «**فكروا في نعم الله، ولاتفكروا بالجوهر** «**الذات**»[٤٧]. إذ لاسبيل إلى معرفة حقيقة الله الكلية، يجب أن نركز على الكلمة المحدودة المنطوقة في وجودنا، وكان يحب أن يسمى الله العماء أي «السحابة» أو «العمى»[٤٨] كي يؤكد على أنه لاسبيل إلى فهمه، لكن هذه اللوغوي البشرية تكشف

أيضاً الله المستتر لذاته. إنها عملية ذات مسلكين: الله يتنهد كي يصبح معروفاً ويتخلص من عزلته من قبل الناس الذين يكشف عن نفسه فيهم. فحزن الله غير المعروف يهدأ بالله المتجلي في كل كائن بشري يجعله معروفاً لنفسه. فالإله المستتر في كل فرد يتوق إلى العودة إلى مصدره، وهذا الحنين الإلهي يلهم توقنا.

كانت الألوهة والبشرية مظهرين من الحياة الإلهية التي تحيي الكون بأكمله. كانت هذه الرؤى مماثلة للفهم اليوناني لتجسد الإله في يسوع، لكن لم يكن باستطاعة ابن العربي قبول فكرة أن كل كائن بشري ـ مهما كانت قداسته ـ يعبر عن حقيقة الله اللامتناهية. فأعتقد بدلاً عن ذلك أن كل امرئ كان تجلياً فريداً للإله. لقد طور رمز الإنسان الكامل الذي جسد سر الله المتجلي في كل جيل خدمة لمعاصريه، مع أنه لايجسد بالطبع حقيقة الله كلها أو جوهره المستتر. كان النبي محمد هو الإنسان الكامل في جيله، وتحديداً رمزاً فعالاً للإله.

كانت الصوفية التخيلية الاستبطانية بحثاً عن سبب الوجود في أعماق الذات. فقد حرمت المتصوف من اليقينات التي كانت تتسم بها أشكال الدين الأكثر دوغمائية. فبما أن لكل رجل وامرأة معرفة فريدة بالله، بالتالي ليس باستطاعة دين ما أن يعبر عن السر الإلهي كاملاً. فليس هناك حقيقة موضوعية عن الله يتوجب على الناس تأييدها، لأن هذا الله يتجاوز مجال الشخصية، والتكهنات حول سلوكه وميوله أمر محال ومن غير المقبول إحساس المرء بتعصب حيال دينه على حساب دين آخر، لأن مامن دين لديه حقيقة الله بأكملها. لقد طور **ابن العربي** موقفاً إيجابياً تجاه الأديان الأخرى المذكورة في القرآن، وبذلك نادى بالتسامح الديني:

> **قلبي قادر على كل شكل: صومعة الراهب، معبد الأصنام، مرعى للغزلان، مريدوا الكعبة، ألواح التوراة والقرآن. الحب هو الدين الذي اعتنقه، فحيثما تسير جماله مايزال الدين الحق ديني**[٤٩].

فإله الإنسان موجود في البيت، في الكنيس في المعبد، في الكنيسة والمسجد لأنها جميعاً تقدم خشية قوية من الله. وكثيراً مااستخدم **ابن العربي** عبارة «الله الذي خلقته الأديان»، وحرفياً «خلق الحق في الاعتقاد». وقد تكون العبادة انتقاصاً إذا ماكان معناها الله الذي خلقه البشر في دين محدد، وإذا مااعتبر نظيراً للّه ذاته. فهذا سيؤدي إلى عدم التسامح والتعصب، فبدلاً من صنمية كهذه قدم **ابن العربي** هذه النصيحة:

> **لاتقيد نفسك بأية عقيدة وحيدة بحيث تكذب المعتقدات الباقية، وإلا**

ستخسر خيراً كثيراً. بل ستخفق في التعرف على الحقيقة الفعلية للمسألة، فالله الكلي الوجود والقدرة ليس محدوداً في عقيدة وحيدة لأن الله يقول «فأينما تولوا فثم وجه الله». فكل امرئ يمجد مايعتقده، فإلهه هو مخلوقه هو، وبتمجيده إنما يمجد نفسه. وبالتالي فإنه يوجه اللوم إلى المعتقدات الأخرى، ولو كان عادلاً لما فعل ذلك، لكن كراهيته مبنية على الجهل[٥٠].

إننا لانرى أي إله سوى الاسم الشخصي الذي تكشف لنا، وأعطي وجوداً ملموساً في كل منا. وبالتالي فإن فهمنا لربنا الشخصي مشوب بالتراث الديني الذي ولد فينا. لكن المتصوف العارف يعرف أن إلهنا هذا هو بكل بساطة ملاك أو رمز محدد للإله الذي ينبغي عدم الخلط بينه وبين الحقيقة المستترة ذاتها. وبالتالي يرى جميع الأديان المختلفة تجليات صحيحة. فبينما يقسم الله في الأديان الأكثر دوغمائية البشر إلى معسكرات متحاربة نجد إله المتصوفين قوة موحدة.

كانت تعاليم **ابن العربي** عويصة بالنسبة للغالبية العظمى من المسلمين، ولذلك لم تصل إليهم. فخلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر لم تعد الصوفية حركة أقلية بل أصبحت اتجاهاً إسلامياً مسيطراً في أجزاء عديدة من الإمبراطورية الإسلامية. فتأسست في هذه الفترة الطرائق الصوفية، كل منها له تفسيره الصوفي للدين، كان للشيخ المتصوف تأثير كبير على العامة، وكانوا يقدرونه كقديس بالطريقة نفسها التي كان فيها الشيعة يقدرون أئمتهم. تميزت هذه الفترة بعدم الاستقرار السياسي: كانت الخلافة في بغداد تتفسخ، وكانت القبائل المغولية تدمر المدن الإسلامية الواحدة تلو الأخرى. كان الناس يريدون إلهاً أكثر مباشرة وتعاطفاً من الله البعيد الذي دعا إليه الفلاسفة والفقهاء. فالممارسات الصوفية /الذكر/ أي ترديد أسماء الله الحسنىٰ كانت حلقة لبعث النشوة، فانتشرت خارج الطرائق. فالتدريبات الصوفية التي تقوم على التركيز، وأساليبها المصممة بدقة كبيرة: كالتنفس والوضع الجسدي، ساعدت الناس على الشعور بحضور متعال داخلهم. لم يكن كل فرد قادراً على الحالات الصوفية الأعلى بل ساعدت هذه التمارين الروحية الناس على التخلي عن مفاهيم الله التجسيدية التبسيطية، وعلى معرفته كحضور داخل الذات. فقد استخدمت بعض الطرائق ـ الموسيقا والرقص ـ لزيادة التركيز، وأصبح شيوخها أبطالاً في نظر الناس.

أشهر الطرق الصوفية هي **المولوية** التي يعرف أفرادها في الغرب بـ «الدراويش الذين يدورون»، وكان رقصهم المناسب طريقة للتركيز، فعندما يدور المتصوف حول نفسه كالمغزل، كان يشعر أن قيوده الذاتية كانت تتداعى بينما كان يذوب في رقصه، معطياً

إياه إحساساً بالفناء. مؤسس هذه الطريقة هو **جلال الدين الرومي** (١٢٠٧ - ١٢٧٣) الذي يناديه مريدوه «مولانا» أو «سيدنا». ولد في **خراسان** في آسيا الوسطى لكنه هرب إلى **قونية** في تركيا الحالية قبل وصول الجيوش المغولية. بالإمكان اعتبار صوفيته كاستجابة إسلامية لهذه الكارثة التي من المحتمل أنها جعلت الكثيرين يفقدون إيمانهم بالله. أفكار **ابن الرومي** مماثلة لأفكار معاصره **ابن العربي**، لكن قصيدته (المثنوي) التي عُرفت بأنها /كتاب الصوفية المقدس/ لاقت قبولاً بين الناس، وساعدت على نشر إله المتصوفين وسط المسلمين العاديين. في عام ١٢٤٤ أصبح **رومي** تحت تأثير تعويذة الدرويش المتجول **شمس الدين** الذي اعتبره **رومي** الإنسان الكامل في جيله. لقد اعتقد شمس الدين أنه تجسيداً جديداً للنبي وأصر على مناداته **بمحمد**. كانت شهرته مشوبة ببعض شكوك، لأنه كان يعرف عنه عدم التزامه بالشريعة والقانون الإسلامي المقدس لأنه كان يعتبر نفسه فوق تفاهات كهذه. شعر مريدو الرومي بالقلق من الخبل الواضح الذي ألمّ بسيدهم. وعندما قتل شمس في أعمال شغب لم يجد الرومي عزاء له فكرس المزيد من الوقت للموسيقى والرقص الصوفيين. كان قادراً على تحويل حزنه تخيلياً إلى رمز لحب الله. توق الله إلى البشرية وتوق البشرية إلى الله. سواء تحقق ذلك أم لا، فكل امرئ كان يبحث عن الله الغائب، وكان يشعر أنه منفصل عن مصدر الوجود:

> **استمع إلى قصب الماء كيف يحكي حكاية، شاكياً من الفراق. فمنذ أن رحلت عن أيكة القصب أقمت مندبتي. الرجال والنساء يتأوهون؟ أريد صدراً مزقته الشدة. كي أفضي إليه بقدرة رغبة الحب كل امرئ متروك بعيداً عن مصدره يتمنى عودة الزمن الذي يتحد فيه معه**[٥١]

لقد اعتُقد أن الإنسان الكامل يلهم مزيداً من الناس العاديين بالسعي إلى الله: فشمس الدين أطلق في **الرومي** شعره /المثنوي/ الذي كان يغص بآلام هذا الفراق.

رأى الرومي الكون كتجلٍ لأسماء الله الكثيرة مثلما رآه المتصوفون الآخرون. فبعض هذه الأسماء يكشف عن غضب أو قسوة الله، بينما عبرت أسماء أخرى عن صفات الرحمة التي كانت متأصلة في الطبيعة الإلهية. كان المتصوف منشغلاً في صراع لايتوقف (الجهاد) كي يميز رحمة وحب وجمال الله في جميع الأشياء وليعري كل شيء آخر. حرضت المثنوي المسلم على إيجاد البعد المتسامي في الحياة البشرية، وعلى أن ينفذ من خلال المظاهر إلى الحقيقة المستترة داخله. فالأنا هي التي تعمينا عن السد الكامن في جميع الأشياء، لكن ما أن تخرج خارج الأنا حتى تصبح واحداً مع علة الوجود كله وليس كائنات منفصلة معزولة. أكد الرومي أن الله تجربة ذاتية فقط. ويروي الحكاية الظريفة عن

موسى والراعي كي يوضح الاحترام الذي يجب أن نبديه لفهم الآخرين للّه. فذات يوم سمع موسى راعياً يتحدث بألفة إلى الله: أراد الراعي أن يساعد الله أينما كان بغسل ملابسه، بانتشال القمل منها، بتقبيل يديه وقدميه عند النوم. «كل مايمكنني قوله، تذكرك وخاتمة الصلاة، إي وآه ممدودة. أصاب الرعب موسى. فإلى من تخيل الراعي نفسه يتحدث؟ إلى خالق السماء والأرض؟ لقد بدا الأمر وكأنه كان يتحدث إلى عمه: تاب الراعي وهام في الصحراء دون عزاء لكن الله وبخ موسى. إن الله لم يكن يريد كلمات معتقدية بل حباً متقداً وتواضعاً، لم يكن هناك سبل صحيحة للتحدث عن الله:

مايبدو لك خطأ هو صحيح بالنسبة له، وماهو سمّ لامرئ عسل شخص آخر.
الطهر والدنس، الكسل والاجتهاد في العبادة، لاتعني هذه شيئاً لي
أنا بعيد عن كل ذلك. يجب ألا نعتبر طرق العبادة أن إحداها أفضل من الأخرى.
فالهندوس يقومون بأشياء هندوسية، والدراويش المسلمون في الهند يفعلون مايفعلون
كل هذا تسبيح وكله صحيح. ففي أعمال العبادة ليس أنا من أُبَجَلْ إنهم العابدون. لاأسمع الكلمات التي يرددونها. أنظر إلى التواضع في الداخل. الخضوع الصريح هو الحقيقة ليست اللغة. انسوا العبارات. أنا أريد الاتقاد كونوا أصدقاء مع اتقادكم، أوقدوا تفكيركم وأشكال تعبيركم(٥٢).

فأي كلام عن الله كان عبثاً مثل كلام الراعي لكن عندما كان المؤمن ينظر عبر الحجب ليرى كيف كانت الأشياء حقاً فإنه سيجد أن مايراه يكذب جميع المفاهيم البشرية المسبقة.

في هذه الأثناء كانت المأساة قد ساعدت اليهود في أوروبا على تكوين مفهوم جديد عن الله، فالنزعة الصليبية المعادية للسامية في الغرب كانت تجعل الحياة أمراً لايطاق في التجمعات اليهودية، فكان الكثيرون يريدون إلهاً شخصياً أكثر مباشرة من الإله البعيد الذي عرفه متصوفوا العرش. خلال القرن التاسع هاجرت أسرة كالونيموس Kalonymos من جنوبي إيطاليا إلى ألمانيا، وأحضرت معها بعضاً من أدب التصوف. وبحلول القرن الثاني عشر كان الاضطهاد قد أدخل تشاؤماً جديداً في التقوى الأشكينازية وقد عُبِّرَ عنه في مؤلفات ثلاثة من أفراد هذه الأسرة. فقد كتب الحبر صموئيل الأب كتيباً عن /كتاب خشية الله/ ١١٥٠ ، وكتب الحبر يهوذا الورع /كتاب الورعين/، وابن عمه الحبر اليعازار بن يهوذا الورمي (d ـ ١٢٣٠) الذي نسخ عدداً من الكتيبات والنصوص الصوفية. لم

يكن هؤلاء مفكرين فلاسفة ولا مفكرين منهجين، وتوضح أعمالهم أن أفكارهم كانت مقتبسة من مصادر عديدة. كانوا متأثرين كثيراً بالفيلسوف سعدي بن يوسف الذي ترجمت مؤلفاته إلى العبرية، وبالمتصوفين المسيحيين مثل فرانسيس الأسيسي. فمن هذه المصادر المتنوعة تمكنوا من خلق روحانية بقيت هامة عند يهود فرنسا وألمانيا حتى القرن السابع عشر. لقد أعلن الأحبار أن إنكار المرء لمسراته ذنب يرتكبه، فهذه المسرات قد خلقها الله. لكن الورعين الألمان نادوا بإنكار للذات ولذلك كان موقفهم مشابهاً لموقف الزهد المسيحي. فاليهودي يجب أن يرى ملكوت الله في العالم الآخر إذا أدار ظهره إلى المسرات، وإذا تخلى عن اللهو كتربية الحيوانات الأليفة في المنزل أو اللعب مع الأطفال. يجب على الأطفال أن ينمو إحساساً باللامبالاة تجاه الآخر، فلا يتأثروا بالسخرية والإهانات.. بالإمكان مخاطبة الله كصديق. فصوفية العرش لم تحلم بمخاطبة الله باستخدام كلمة أنت كما فعل اليعازار. وتسللت هذه الألفة إلى القربان المقدس، فقد تم تصور إله كان في حالة فيض وكان حاضراً في الوقت الذي كان فيه متعالياً:

> **كل شيء هو فيك، وأنت كل شيء، أنت تملأ كل شيء وتوجهه، فعندما خلق كل شيء، كنت في كل شيء قبل أن يخلق كل شيء أنت كنت كل شيء**[٥٣].

لقد تم تعديل هذا الفيض بتبيان أن لاأحد يستطيع مقاربة الله ذاته، بل الله فقط كما أظهر نفسه إلى البشر في عظمته أو في «الاشعاع العظيم المسمى شيكنه». لم يكن الورعون قلقين من عدم الاتساق الظاهري، لكنهم ركزوا على مسائل عملية أكثر مما ركزوا على مسائل لاهوتية. فعلّم هؤلاء أخوتهم اليهود طرائق التركيز وحركات تزيد إحساسهم بحضور الله. كان الصمت أساسياً: يجب على الورع أن يغلق عينيه بإحكام، وأن يغطي رأسه بشال صلاة كي لايتشتت انتباهه، وأن يضمّر معدته وأن يصك أسنانه. وضعوا طرقاً خاصة تشد إلى الصلاة، وجدوها أنها تشجع هذا الإحساس بالحضور. فبدلاً من تكرار كلمات القربان فقط يجب أن يقرؤوا الحروف المكونة لكل كلمة، ويحسبوا معادلها الرقمي، وأن يمضوا إلى أبعد من المعنى الحرفي للكلمة. يجب أن يركز اهتمامه إلى أعلى كي يشجع إحساسه بحقيقة أسمى.

كان اليهود في الإمبراطورية الإسلامية أكثر سعادة من اليهود في بقية العالم، لأنهم لم يتعرضوا للإضطهاد وبالتالي لم يكن هناك داعٍ لهذه التقوى الاشكنازية. فكانوا يطورون

نمطاً جديداً من اليهودية كاستجابة للتطورات الإسلامية. فكما حاول الفلاسفة اليهود شرح الكتاب المقدس فلسفياً كذلك حاول يهود آخرون أن يعطوا إلههم تفسيراً رمزياً صوفياً. كان هؤلاء المتصوفون أقلية بادئ الأمر، فكانت صوفيتهم سرية ينقلها سيد إلى مريد أسموها **القبالة** أو التراث الموروث. في النهاية سيتوجه إله القبالة إلى معظم اليهود ويستولي على المخيلة اليهودية بطريقة لم يبلغها إله الفلاسفة. فقد هددت الفلسفة أن تُحَوِّل الله إلى تجريد بعيد، لكن إله المتصوفين كان قادراً على ملامسة تلك المخاوف والقلق الذي يكمن في مكانٍ أكثر عمقاً من العقلاني. كان متصوفوا العرش راضين بتأمل عظمة الله من الخارج. بينما سعت القبالة إلى النفاذ إلى حياة الله الداخلية وإلى الوعي البشري، فبدلاً من التأمل عقلانياً في طبيعة الله والمشكلات الميتافيزيقية بعلاقته مع العالم، تحول القباليون إلى المخيلة.

لقد استفاد القباليون، مثلما استفاد المتصوفون ـ من التمييز الغنوصي والأفلاطونية المحدثة بين جوهر الله والله الذي نلمحه في الكشفِ وفي الخليقة. لاسبيل إلى معرفة الله ذاته، فهولا شخصي ولايمكن تصوره. فقد أسموا الله المستتر En Sof «تعني حرفياً» دون نهاية. لانعرف عنه شيئاً: ولايرد ذكره في التوراة أو التلمود لقد كتب مؤلف مجهول من القرن الثالث عشر أن En Sof غير قادر على أن يصبح موضوع إلهام للبشرية[٥٤]. على العكس من يهوى لم يكن للـ En Sof اسم موثَّق، إنه ليس شخصاً. حقاً إنه لأكثر صحة أن نشير إلى الربوبية بالضمير هو، لغير العاقل. كان هذا فراق جذري عن إله التوراة والتلمود الشخصي جداً. لقد طور القباليون أساطيرهم كي تساعدهم على استكشاف مملكة جديدة من الوعي الديني. في محاولة لشرح العلاقة بين En Sof ويهوى دون الوقوع في الهرطقة الغنوصية، أنشأ القباليون طريقة رمزية لقراءة الكتاب المقدس. لقد تخيلوا طريقة ـ مثلما فعل المتصوفون ـ يكشف الله بها عن نفسه للبشرية. لقد أظهر الـ En Sof نفسه إلى المتصوفين اليهود في عشرة وجوه مختلفة عن الحقيقة الإلهية التي فاضت من أعماق الربوبية التي لاسبيل إلى معرفتها لأنه لايمكن سبر أغوارها. فكل مرحلة من التقوى كانت تمثل مرحلة في الكشف عن الله المستتر، ولها اسم رمزي خاص بها، ويحتوي كل من هذه العوالم الإلهية على السر الكامل للّه الذي يناقش تحت اسم خاص. فجعلت التفسيرات القبالية كل كلمة من الكتاب المقدس تشير إلى واحد أو آخر من العوالم Sefiroth العشرة: وكل آية تصف حدثاً أو ظاهرة لها نظيرها في الحياة الداخلية النفسية.

لقد رأى **ابن العربي** أن تنهد **الله الرحيم** ـ الذي كان يكشفه للجنس البشري ـ مثله

مثل الكلمة التي خلقت العالم. وبالطريقة ذاتها كان السفروت Sefroth هو في آنٍ واحد الأسماء التي أعطاها الله لذاته والوسائل التي خلق بها العالم فهذه الأسماء تشكل اسمه الواحد العظيم الذي لايعرفه البشر. فكانت تمثل المراحل التي نزل بها الله المستتر من وجوده المنعزل الذي لاسبيل إلى معرفته إلى العالم المادي. وهي مرتبة في لائحة كما يلي:

١ ــ العرش العظيم
٢ ــ الحكمة
٣ ــ العقل
٤ ــ الرحمة
٥ ــ القدرة (تتبدى عادة في محاكمة شديدة)
٦ ــ الشفقة. تدعى أحياناً الجمال
٧ ــ الصبر الأبدي
٨ ــ الجلال
٩ ــ الأساس. المنطلق
١٠ ــ الملكوت «الشيكنة»

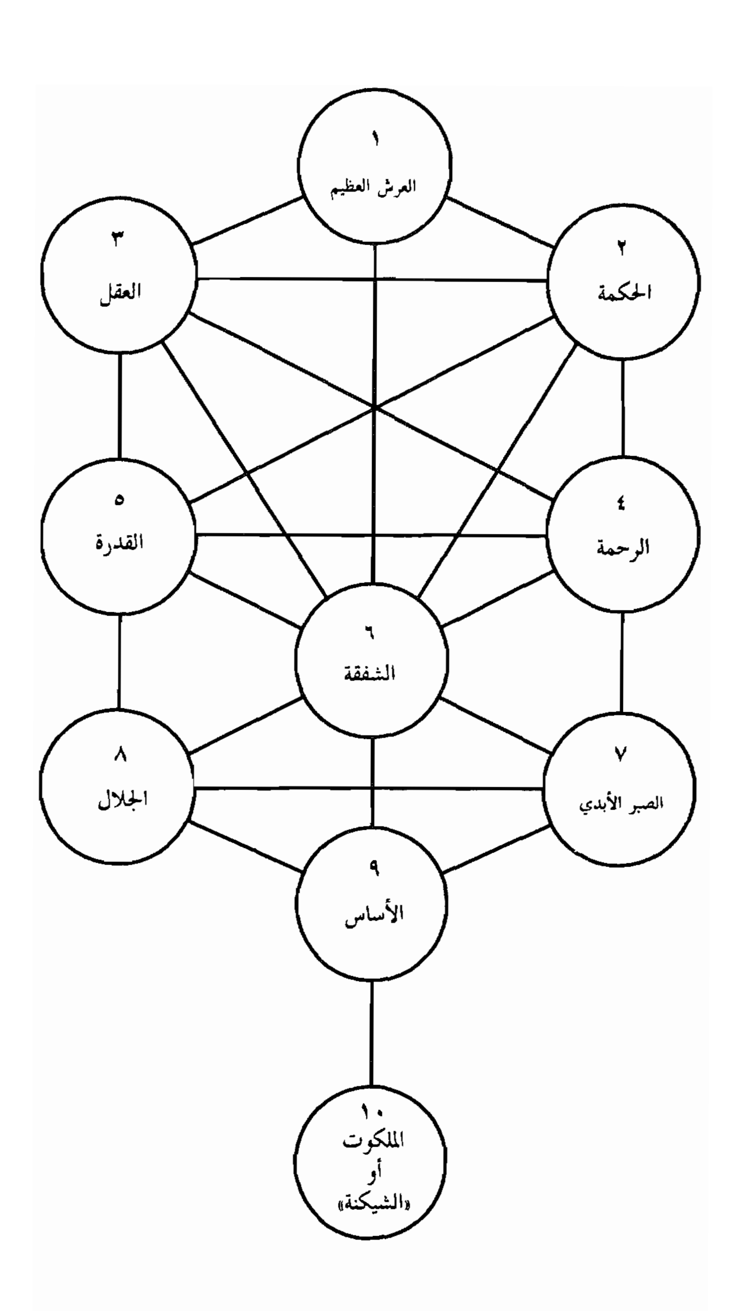
تُصَوَّر هذه الأسماء على شكل شجرة نامية رأساً على عقب، جذورها في أعماق الله المستتر الذي لاسبيل إلى فهمه (انظر الشكل ص ٢٥٠)، وقمتها في الملكوت أي في العالم. تعبر الصورة العضوية عن وحدة الرمز القبالي. والله المستترهو النسغ الذي يجري في أغصان الشجرة فيمدها بالحياة، موحداً لها في وجود معقد وغامض. على الرغم من وجود فارق بين الله المستتر وعالم أسمائه إلا أن الإثنين هما واحد مثلما يعتبر الفحم هو الجمر. تمثل هذه الأسماء العشرة عوالم النور التي تبين ظلمة الله المستتر الذي يبقى في غموض لاسبيل إلى النفاذ إليه.إنها مع ذلك سبيل آخر لتبيان أن مفاهيمنا عن الله لايمكن أن تعبر تماماً عن الحقيقة التي تشير إليها.

ليس عالم السفروت حقيقة بديلة «هناك» بين الربوبية والعالم. إنها ليست درجات سُلَّم بين السماء والأرض؛ لكنها تكمن في العالم الذي نخبره بالحواس. وبما أن الله هو الكلّ في الكل فإن عوالم الأسماء موجودة وفعالة في كل شيء موجود. إنها تمثل أيضاً مراحل الوعي البشري التي يصعد المتصوف عبرها إلى الله عن طريق النزول في عقله هو. فقد صُوِّرَ الله والإنسان على أنهما لايفترقان. رأى بعض القباليين في «السفروت» أعضاء الإنسان الأولى التي أرادها الله أصلاً. وهذا مادعا إليه الكتاب المقدس عندما قال إن الله خلق الإنسان على صورته: فالوجود الدنيوي هنا يقابل حقيقة بدئية في العالم السماوي.

فصور الله كشجرة أو كإنسان كانت صوراً تخيلية لحقيقة تحدت الصياغة العقلانية. لم يكن القباليون عدائيين حيال الفلسفة، معظمهم كان يحترم سعدي، جاد، وميمون بن موسى، لكنهم وجدوا أن الرمزية والميثولوجيا مُرضية من أجل النفاذ إلى سر الله أكثر من الميتافيزيقا.

الكتاب القبالي الأهم هو كتاب /الزهار/ ١٢٧٥ (أي كتاب النور)، ربما كتبه المتصوف الاسباني **موسى الليوني** Moses of leon. عندما كان شاباً شعر بجاذبية تشده تدريجياً إلى الصوفية وتراث القبالة السري. هذا الكتاب هو نوع من الرواية الصوفية التي تصور التلمودي **سميون بن يوهاي** ـ في القرن الثالث ـ متجولاً في أرجاء فلسطين مع ابنه اليعازار، ومتحدثاً إلى تلاميذه عن الله، والطبيعة والحياة البشرية. فهي خالية من بناء واضح وليس فيها تطور منهجي في الموضوع أو الأفكار فمقاربة من هذا النوع ستكون غريبة عن روح الزهار الذي رفض إلهه أي منهج فكري أنيق. اعتقد موسى الليوني ـ كما اعتقد ابن العربي ـ أن الله يعطي كل متصوف كشفاً شخصياً فريداً، وبالتالي لاحدود للطريقة التي بالإمكان تفسير التوراة بها. فكلما يتقدم القبالي تتكشف له مرتبة فوق مرتبة في المعنى. أوضح الزهار الفيض الغامض للأسماء العشرة كعملية يصبح بها الإله المستتر شخصاً. في المراحل الثلاث العليا ـ عندما يوشك الله المستتر أن يكشف عن ذاته ـ تدعى الحقيقة الإلهية هو «he»، وعندما ينزل عبر «السفروت» الوسط ـ هسيد، دن، تيفرث، نتشة، هود ويزد ـ فإن «هو» يصبح «أنت». وفي نهاية المطاف أي عندما يصبح الله حاضراً في الملكوت فإن «هو» نفسه يسمى ذاته «أنا I». ففي هذه النقطة كما لو أن الله قد أصبح فرداً، وتعبيره عن ذاته تاماً، يستطيع الإنسان أن يبدأ رحلته الصوفية. فما أن يحرز المتصوف فهماً لأعماق ذاته حتى يصبح مدركاً لحضور الله داخله، بعدئذ يستطيع أن يصعد إلى العوالم العليا اللاشخصية متجاوزاً حدود الشخصية والأنانية. إنها عودة إلى مصدر وجودنا الذي لاسبيل إلى تخيله، وإلى عالم الحقيقة غير المخلوقة الخفية. من هذا المنظور فإن عالمنا من الانطباع الحسي هو الدرع الأخير الأبعد للحقيقة الإلهية.

في القبالة ـ كما في الصوفية ـ فإن قصة الخلق ليست مهتمة بأصول الكون المادية. فالزهار يرى **سفر التكوين** كعرض لرواية رمزية لكارثة حدثت داخل الله المستتر، والتي جعلت الرب يخرج عن استبطانه الذي لايسبر غوره، ويكشف عن ذاته: فكما يقول الزهار:



شجرة السفروت

في البداية عندما بدأت إرادة الملك تصبح نافذة، نقش إشارات في الهالة الإلهية. انبثق لهب أسود من أعماق معتزل Ensof، مثل ضبابة تشكلت من اللاشكل، وأحاطت حلقة بهذه الهالة، لابيضاء ولا سوداء، لاحمراء ولاخضراء، ولا لون لها(٥٥).

فكما ورد في سفر التكوين أول كلمة لفظها الله هي «فليكن هناك نور»، وفي شرح الزهار لسفر التكوين ورد: «نادى الله **بيرشيت** Bereshit العبرية بعد كلمته الافتتاحية: هذا اللهب القاتم هو العرش العظيم دون شكل ودون لون. يفضل قباليون آخرون أن يطلقوا عليه كلمة لاشيء Nothing . فالشكل الأعلى للألوهة الذي يستطيع العقل البشري تصوره مساوٍ للاشيئية Nothingness لأنه ليس له مثيل من الأشياء في الوجود. وبالتالي تنبثق جميع العوالم الأخرى من رحم اللاشيئية. هذا تفسير صوفي للاعتقاد التراثي بالخلق من لاشيء. تستمر عملية تعبير الرب عن ذاته بينما يبتعد النور الذي ينتشر في عوالم أكثر إتساعاً يتابع الزهار:

لكن عندما بدأ هذا اللهب يأخذ حجماً واتساعاً، فإنه وَلَّدَ ألواناً مشعة. لأنه انبثق بئر في أعماق المركز تدفقت منه ألسنة النيران على كل شيء أدنى منه مخبئاً في أسرار الله المستتر الغامضة. انفجر البئر، ومع ذلك لم ينفجر مولداً الهالة الأبدية التي أحاطت به. لقد كانت مدركة بالكامل حتى تحت تأثير انفجاره سطعت نقطة سماوية خفية. لايمكن معرفة أو فهم أي شيء خلف هذه النقطة التي تُسمى بيرشيت، البداية كلمة الخلق الأولى(٥٦).

هذه النقطة هي الحكمة، الاسم الثاني الذي يحتوي على الشكل المثالي لجميع الأشياء المخلوقة. تتطور النقطة إلى قصر أو بناء يصبح (Binah: Intellegence العقل) الاسم الثالث. تمثل هذه العوالم العليا حدود الفهم البشري، يقول القباليون إن الله يوجد في Binah «كمن Who» العظيم، هذه الكلمة التي تتصدر كل سؤال. لكن الحصول على إجابة ليس أمراً ممكناً فعلى الرغم من أن الإله المستتر يعدّل ذاته تدريجياً بما يتوافق مع الحدود البشرية لذلك لاسبيل لدينا لمعرفة من هو «who» : كلما صعدنا إلى أعلى كلما يبقى مغلفاً بالظلمة والسرية.

يقال أن «السفروتات» السبعة تماثل أيام الخلق السبعة الواردة في قصة الخلق في سفر التكوين. لقد تمكن يهوى من الانتصار على إلهات **كنعان** القديمة وعلى عباداتها الجنسية أثناء الفترة التوراتية. لكن بينما كان القباليون يجاهدون كي يعبروا عن سر الله كانت

الميثولوجيا القديمة تؤكد نفسها من جديد بشكل مُقَنَّعْ. يصف الزهار أن Binah هو الأم الكبرى التي اخترق اللهب القاتم رحمها كي يعطي ولادة السفروتات السبعة الأدنى. فالسفروت التاسع يوحي بتأمل القضيب phallic، صور كقناة تتدفق خلالها الحياة الإلهية في الكون في عمل إنجاب صوفي. وفي السفروت العاشر تظهر الرمزية الجنسية القديمة للخلق وأصل الآلهة بوضوح شديد. كان الملكوت في التلمود شخصية حيادية دون جنس ونوع. بينما يصبح الملكوت في القبالة ذا مظهر أنثوي لله. لقد عَرَّف كتاب /البهير Bahir/١٢٠٠م أحد أقدم نصوص القبالة عرَّف الملكوت بالشخصية الغنوصية صوفيا، الفيض الأخير من الفيوضات الإلهية التي هبطت من السماء والآن هائمة ومغرَّبة عن الرب في العالم. يربط الزهار هذا النفي للملكوت بهبوط **آدم** كي تروي القصة في سفر التكوين. تقول القصة أن **آدم** سمح له برؤية السفروت الأوسط في شجرة الحياة والملكوت في شجرة المعرفة فبدلاً من عبادة السفروتات السبعة سوياً اختار تبجيل الملكوت وحده، فاصلاً الحياة عن المعرفة وممزقاً وحدة السفروت. فلم يعد في وسع الحياة الإلهية أن تتدفق دون انقطاع في هذا العالم الذي عُزِلَ عن مصدره الإلهي. فعن طريق الالتزام بالتوراة يستطيع شعب اسرائيل معالجة منفى الشكنة وتوحيد العالم بالرب من جديد. ليس مستغرباً إذا وجد العديد من التلموديين المتزمتين هذه الفكرة مقيتة، لكن نفي الملكوت الذي كان يعكس صدى الأساطير القديمة لإلهات همن بعيداً عن العالم الإلهي أصبح واحداً من أكثر العناصر شعبية في القبالة. فالملكوت الأنثى جلبت بعض التوازن الجنسي إلى فكرة الله التي كانت إلى جانب الذَّكَري، وقد لبت حاجة دينية هامة بكل وضوح.

كانت فكرة النفي الإلهي موجهة أيضاً إلى الإحساس بالانفصال الذي هو سبب معظم القلق الإنساني. يعرف الزهار الشر كشيء قد أصبح منفصلاً، أو شيء دخل في علاقة لم يكن مناسباً لها. فإحدى المشكلات في الوحدانية الأخلاقية هي أنها تعزل الشر. لأننا لانستطيع قبول فكرة وجود الشر في إلهنا. فهناك خطر من أننا لن نكون قادرين على احتماله داخل أنفسنا، وبالتالي يتم استبعاده بعدئذ ليصبح غولياً ولا إنسانياً. كانت صورة الشيطان المرعبة في المسيحية الغربية إسقاطاً مشوهاً. في محاكمة **(دِن)** أو شتيرن Din or Stern Judgement من السفروت الخامس، يجد الزهار أن جذر الشر موجود في الله ذاته. صُوِّر **(دِن)** على أنه يد الله اليسرى، والرحمة على أنها يده اليمنى. فطالما أن **(دِن)** يعمل بانسجام مع الرحمة الإلهية فإنه إيجابي ومفيد، لكن إذا انفلت **(دِن)** وأصبح منفصلاً عن الرحمة فإنه يصبح شراً ومدمراً. لايخبرنا الزهار كيف حدث هذا الانفصال. وسوف نرى أن القباليين المتأخرين فكروا في مشكلة الشر التي رأوها نتيجة

لحادث بدئي وقع في المراحل المبكرة جداً من كشف الله لذاته. فإذا ماتم فهم القبالة بشكل حرفي فإن معناها يتدنى، لكن أساطيرها أثبتت أنها مُرضية سيكولوجياً. حين حلت الكارثة والمأساة بيهود اسبانيا خلال القرن الخامس عشر كان إله القبالة هو الذي ساعدهم على جعل معاناتهم ذات معنى.

نستطيع أن نرى حدة سيكولوجية في القبالة في مؤلفات المتصوف الإسباني أبراهام **أبو العافية** Abraham Abulafia (١٢٤٠ - ١٢٩١) الذي كتب معظم مؤلفاته في الوقت الذي كتب فيه الزهار. لكن أبا العافية ركز على الطريقة العملية لبلوغ الاحساس بالله أكثر من تركيزه على طبيعة الله ذاته. فهذه الأساليب مماثلة لتلك التي يستخدمها المحللون النفسيون اليوم في بحثهم الدنيوي عن الاستنارة فكما أراد الصوفيون معرفة الله مثلما عرفه محمد زعم أبوالعافية أنه وجد طريقة لبلوغ الإلهام النبوي فأنشأ شكلاً يهودياً لليوغا مستخدماً تدريبات عادية من التركيز «التنفس، وترديد ترانيم، وتبني وضع جسدي خاص لبلوغ حالة وعي بديلة. كان أبو العافية قبالياً غير عادي، واسع المعرفة، درس التوراة والتلمود والفلسفة قبل تحوله إلى الصوفية بتجربة دينية غامرة في سن الواحدة والثلاثين فكما يبدو كان يعتقد أنه **المسيح** المنتظر لليهود والمسيحيين أيضاً. ارتحل كثيراً في إسبانيا كلها جامعاً مريدين له، وغامر حتى الشرق الأدنى. وفي عام ١٢٨٠ زار البابا على أنه مبعوث يهودي. وعلى الرغم من انتقاده للمسيحية جهاراً إلا أنه كان يستحسن التشابه بين الإله القبالي ولاهوت الثالوث. فالسفروتات الثلاث العليا هي بقايا اللوغوس والروح، العقل وحكمة الله الذي انطلق من الآب، اللاشيئي فقد نوره الذي لاسبيل إلى بلوغه. وكان يحب أن يتكلم عن الله بطريقة تثليثية.

كي نجد هذا الله من الضروري «أن نطلق العنان للروح، وأن نفك العقد التي تقيدها»، وعبارة فك العقد موجودة أيضاً في البوذية التبتية وهذا دليل آخر على التوافق الأساسي للمتصوفين في أرجاء العالم. بالإمكان مقارنة هذه العملية بمحاولة تحليل نفسانية لإطلاق العقد التي تعوق صحة المريض العقلية. كقبالي كان أبو العافية أكثر اهتماماً بالقدرة الإلهية التي تحيي الخليقة كلها والتي لايمكن أن تفهمها الروح. فطالما نملأ عقولنا بأفكار مبنية على إدراك حسي من الصعب علينا أن نميز عنصر الحياة المتعالي. فعن طريق تدريبات اليوغا علم مريديه المضي إلى أبعد من الوعي العادي، لاكتشاف عالم جديد بأكمله. كانت إحدى طرقه «دمج الأحرف» الذي أخذ شكل تفكير باسم الله. كان على القبالي أن يدمج الأحرف المكونة لاسم الله في أشكال مختلفة بأسلوب يبعد العقل عن

المادي إلى طريقة فهم أكثر تجريداً. فنتائج هذا التدريب الذي يبدو غير واعد لإنسان دخيل كانت ممتازة لأفراده. وقد قارنه أبو العافية بالاحساس عند الاستماع إلى التناغم الموسيقي، فأحرف الأبجدية تحل محل النوتات في السلم الموسيقي واستخدم أيضاً طريقة لربط الأفكار أسماها القفز والانزلاق، وهي مماثلة للممارسة التحليلية الحديثة التي تدعى التداعي الحر، ويقال أن هذه الطريقة قد حققت نتائج مذهلة، وقد شرح أبو العافية ذلك: إنها تجلب إلى النور عمليات عقلية كامنة، وأنها حررت القبالي «من سجن الأجواء الطبيعية، وقادته إلى حدود العالم الإلهي»[٥٧]. بهذه الطريقة يتم فتح أقفال الروح، فيكتشف المُدْخلُ مصادر قدرة نفسية كانت تنير عقله وتخرج ألم قلبه.

لقد شدد **أبو العافية** على أن الرحلة الصوفية في العقل لايمكن القيام بها إلا بإشراف معلم من القبالة تماماً مثلما يحتاج فيها مريض إلى التحليل النفسي وبإشراف مُعالجه. كان مدركاً تماماً للأخطار، وقد عانى شخصياً من تجربة دينية مدمرة في شبابه كادت أن تودي به إلى اليأس. في يومنا هذا يُدْخَلُ المرضى إلى داخل شخص المحلل النفسي المعالج كي يوائموا القوة والصحة التي يمثلها المحلل. وقد كتب أبو العافية أن القبالي في أغلب الأحيان «يرى ويسمع شخص مرشده الروحي الذي يصبح المحرك من الداخل، الذي يفتح الأبواب المغلقة داخل المريض». إنه يشعر بدفق طاقة جديد وتحول داخلي غامر جداً لدرجة أنه يبدو صادراً عن مصدر إلهي. قدم أحد مريدي أبا العافية تفسيراً آخر للنشوة: أن المتصوف يصبح مسيحه المنتظر. في نشوة يواجه برؤيا ذاته المتحررة والمستنارة:

> **اعلم أن روح النبوة بأكملها تتشكل بالنسبة للنبي**
> **في أنه يرى فجأة شكل ذاته واقفاً أمامه وهو ناسٍ نفسه**
> **وذاته متحررة منه.. وقد قال معلمونا عن هذا السر في التلمود: عظيمة**
> **هي قوة الأنبياء الذين يقارنون بين الشكل الذي منه Him الذي شكله.**
> **(أي يقارنون الله بالبشر)**[٥٨]

تردد المتصوفون اليهود دائماً حيال زعم الاتحاد مع الله. فقال أبو العافية ومريدوه أنه عن طريق الاتحاد مع مرشد روحي، أو بلوغ تحرر شخصي فإن القبالي يكون قد لامسه الله بشكل غير مباشر. هناك أوجه اختلاف واضحة بين الصوفية القروسطية والعلاج النفسي الحديث، لكن كلاهما قد أرسيا أساليب مماثلة من أجل الاشفاء والتكامل الشخصي.

كان المسيحيون في الغرب متباطئين في تطوير تراث صوفي، فقد سقطوا خلف الموحدين في الإمبراطورتين البيزنطية والإسلامية، ومن المحتمل أنهم لم يكونوا مستعدين لهذا التطور الجديد. خلال القرن الرابع عشر حدث انفجار حقيقي للدين الصوفي، خاصة

في أوروبا الشمالية. لقد قدمت **ألمانيا** تحديداً - سرباً من المتصوفين **مايستر إيكهارت** (١٢٥٦ - ١٣٢٧)، **جون تاولر** (١٣٠٠ - ١٣٦١) **وغيرترود العظيم** (١٢٥٩ - ١٣٠٢) **وهنري سوزو** (١٢٩٥ - ١٣٠٦). وقدمت **انجلترا** مساهمة هامة من خلال أربعة متصوفين عظام جذبوا إليهم أتباعاً بسرعة سواء في القارة الأوروبية وفي بلادهم أيضاً مثل **ريتشارد رول** من هامبول (١٢٩٠ - ١٣٤٩)، والمؤلف المجهول لكتاب /غيمة المجهول/، **وولتر هيلتون** (d - ١٣٤٦)، **وديم جوليان** (١٣٤٢ - ١٤١٦)، وكان بعضهم أكثر تقدماً من الآخرين فريتشارد رول على سبيل المثال يبدو أنه حصر اهتمامه في تنمية إحساسات غريبة، وكانت روحانيته تتسم أحياناً بدرجة ما من الأنانية. لكن العظام من بين هؤلاء فقد اكتشفوا بأنفسهم رؤى عديدة كان قد أنجزها اليونانيون والمتصوفون والقباليون.

كان **المايستر إيكهارت** الذي أثر على تاولر وسوزو متأثراً **بدينس** الأريوباغيتي وميمون موسى، وكان راهباً دمينيكانياً مثقفاً لامعاً ومحاضراً في فلسفة **أرسطو في جامعة باريس**. وفي عام ١٣٢٥ قادته تعاليمه الصوفية إلى نزاع مع أسقفه **أسقف كولون** الذي حاكمه بتهمة الهرطقة: فاتهم بإنكار خيرية الله، لقوله أن الله ذاته ولد في الروح، ولأنه بشر بأزلية العالم. وقال أحد منتقديه المتشددين أن: الخطأ يكمن في تفسير بعض ملاحظاته حرفياً بدلاً من تفسيرها رمزياً كما أريد لها. كان **إيكهارت** شاعراً يستمتع كثيراً بالتناقض والاستعارة. فبينما كان يعتقد أن الإيمان بالله أمر عقلاني كان ينكر فكرة أن العقل وحده يستطيع أن يشكل مفهوماً كافياً عن الطبيعة الإلهية: فهو يجادل «**اثبات شيء معروف يتم إما بالحواس أو بالفكر**». لكن «فيما يتعلق بمعرفة الله لايمكن الحصول على إيضاح من الفهم الحسي لأنه روحي، ولامن الفكر لأن الله يفتقر إلى أي شكل معروف لنا»[٥٩]. لم يكن الله وجوداً آخر يمكن إثبات وجوده مثل أية مادة فكرية عادية.

أعلن إيكهارت أن الله كان لاشيء[٦٠]. وهذا لايعني أنه وهم، بل يعني أن الله كان نوعاً من وجود أكثر كمالاً وغنى مما هو معروف لنا. لقد سمى الله أيضاً «الظلام» لا كي يشير إلى غياب النور بل ليدل على حضور شيء ما أكثر ضياءاً. ميز إيكهارت كذلك بين «الرب» الذي يجب وصفه بكلمات سلبية مثل «صحراء» «برية» «ظلام»، «لاشيء»، والله المعروف لدينا باسم الآب والابن والروح[٦١]، كان إيكهارت يحب استخدام تشبيه **أوغسطين** للثالوث في العقل البشري، وكان يعني بذلك أنه على الرغم أن من المحال معرفة الثالوث بالعقل، فإن الفكر وحده كان يفهم الله كشخوص ثلاثة: وحالما يبلغ المتصوف الاتحاد بالله، يراها واحداً. لم يوافقه اليونانيون على هذه الفكرة، لكن إيكهارت وافقهم على أن الثالوث كان أساساً معتقداً صوفياً. أراد أن يتحدث عن الآب يُولِّد الابن في الروح

مثلما حملت **مريم المسيح** في رحمها. وقد رأى **رومي** Rumi أن ولادة العذراء للنبي **يسوع** هي رمز لولادة الروح في قلب المتصوف. وشدد إيكهارت على أن ذلك كان تعاوناً بين الروح والله.

بالإمكان معرفة الله من خلال تجربة صوفية فقط، وأن من الأفضل أن نتحدث عنه بكلمات سلبية كما اقترح ميمون. كان علينا أن ننقي مفهومنا لله، بالتخلص من مفاهيمنا المسبقة السخيفة ومن الصورة التجسيدية ويجب تجنب استخدام كلمة الله. وهذا ماعناه عندما قال: «آخر وأسمى فراق هو عندما يطلب إذناً من الله»[٦٢]. فستكون عملية مؤلمة. فبما أن الله لاشيء، علينا أن نكون مستعدين كي نصبح لاشيء كي نصبح معه واحداً. تحدث إيكهارت عن عملية مماثلة للفناء التي وصفها المتصوفون، فوصفها بالانفصال[٦٣]. فكما يعتبر المسلم أن تبجيل أي شيء عدا الله صنمية أو شركاً، نادى إيكهارت أن على المتصوف ألا يكون عبداً لأية أفكار نهائية حول الله. وهكذا فإنه سيبلغ «التماهي مع الله حين يصبح وجود الله وجودي وكينونته كينونتي»[٦٤]. وبما أن الله أساس الوجود فليس هناك حاجة كي نبحث عنه «هناك» أو نتصور صعوداً إلى شيء ما خارج العالم الذي عرفناه.

لقد عادى الحلاج العلماء بصيحته «أنا الحق»، وكذلك صدمت معتقدات إيكهارت الصوفية أساقفة **ألمانيا**: فما معنى أن تقول أن باستطاعة أي امرئ أن يصبح واحداً مع الله؟ لقد ناقش اللاهوتيون اليونانيون هذه المسألة مطولاً في القرن الرابع عشر. فبما أنه لاسبيل إلى فهم الله فكيف كان ممكناً أن يعبر عن ذاته للبشر؟ وإذا كان هناك فارقاً بين جوهر الله وقدراته ـ كما قال الآباء ـ فمقارنة الله الذي يقابله المسيحي في الصلاة مع الله ذاته كان تجديفاً بكل تأكيد؟ لقد قال **غريغوري بالاماس** رئيس أساقفة **سالونيك** أن باستطاعة المسيحي أن يحظى بمعرفة مباشرة للّه ذاته مهما بدا ذلك متناقضا. صحيح أن جوهر الله هو دائماً خارج مدى فهمنا لكن قدراته لم تكن تتميز عن الله، ويجب ألا تعتبر مجرد بقية وهج للّه. فالمتصوف اليهودي كان على استعداد أن يوافق على أن الله المستتر يبقى دائماً مغلفاً بالظلام، لايمكن النفاذ إليه، لكن السفروتات (التي تقابل القدرات عند اليونانيين) كانت إلهية تنساب من قلب الرب إلى الأبد. ويستطيع البشر أحياناً رؤية أو معرفة هذه القدرات مباشرة كما يقول الكتاب المقدس أن نور الله قد ظهر. لم ير شخص قط جوهر الله لكن ذلك لايعني أن معرفة مباشرة للّه كانت مستحيلة. وبما أن هذا التأكيد كان متناقضاً فإنه لم يضايق بالاماس على الأقل. لقد اتفق اليونانيون منذ أمد طويل على أن أي

قول عن الله يجب أن يكون نقائضياً، وبهذه الطريقة فقد يستطيع الناس الاحتفاظ بإحساس بسره وعدم إمكانية وصفه. يصوغ بالاماس الأمر كما يلي:

> **نصل إلى مشاركة في الطبيعة الإلهية، ومع ذلك تبقى عصية على الفهم. فنحن بحاجة إلى تأكيد كليهما في الوقت ذاته، وأن نصون النقائض كقاعدة للمعتقد الصحيح**[٦٥].

لم يكن في معتقد بالاماس شيء جديد، فقد لخصه **سميون** (سمعان) اللاهوتي الجديد في القرن الحادي عشر. لكن **بارلام كالابريان** دحض بالاماس. درس بارلام في إيطاليا وكان متأثراً جداً بالنزعة العقلانية الأرسطية عند **توما الإكويني**. لقد عارض الفارق اليوناني التقليدي بين (جوهر) الله و (قدراته)، متهماً بالاماس بشق الله إلى جزأين منفصلين. فقد اقترح بارلام تعريفاً للّه يعود إلى قدامى العقلانين اليونان وأكد على بساطته المطلقة. وقال إن الفلاسفة اليونانيين من أمثال أرسطو قد تلقوا الاستنارة من الله، وعَلَّم أن لا سبيل إلى معرفة الله، وأنه بعيد عن العالم وبالتالي كان مستحيلاً أن يرى البشر الله. بوسعهم أن يشعروا بتأثيره بشكل غير مباشر في الكتاب المقدس أو في أعاجيب الخلق. أدان مجلس الكنيسة الأرثوذكسية بارلام في عام ١٣٤١ ، لكنه تلقى دعماً من رهبان آخرين كانوا متأثرين أيضاً بالإكويني. أصبح هذا الموضوع نزاعاً بين إله المتصوفين وإله الفلاسفة. وبذلك تم تغريب بارلام ومؤيديه من أمثال **غريغوري** اكنيديوس، ونيسافوراس غريغورس، وتوماس بروشوز سيدونيس عن لاهوت بيزنطة، الذي شدد على الصمت والغموض والنقائض. فضل هؤلاء لاهوت أوروبا الغربية الأكثر إيجابية الذي عرَّف الله كوجود أكثر منه لاشيء. ومقابل الإله الغامض عند **دنيس** وسيمون وبالاماس رسموا إلهاً بالإمكان التحدث عنه. لم يثق اليونانيون دائماً بهذه النزعة في الفكر الغربي، وفي وجه تسلل الأفكار العقلانية اللاتينية أعاد بالاماس التأكيد على لاهوت النقائض في الأرثوذكسية الشرقية. يجب عدم تخفيض الله إلى مفهوم يمكن التعبير عنه بكلمة بشرية. وافق **بارلام** على أنه لاسبيل إلى معرفة الله لكن أصر على أن البشر قد عرفوه. فالنور الذي حوَّلَ بشرية يسوع على قمة جبل تابور لم يكن جوهر الله الذي لم يره إنسان بل كان الله نفسه بطريقة غامضة. ان الطقس المقدس الذي ـ وفقاً للاهوت اليوناني ـ حفظ الرأي الأرثوذكسي، أعلن أنهُ على جبل تابور: (رأينا الآب كنور، والروح كنور». لقد كان كشفاً «لما كنا عليه ذات يوم، وماسنكون عليه عندما نصبح إلهيين مثل المسيح»[٦٦]. فما رأيناه عندما تأملنا الله في هذه الحياة لم يكن بديلاً عن الله بشكل ما، بل الله ذاته. كان هذا

تناقضاً بالطبع لكن الله المسيحي كان نقيضاً وصمتاً، مثل الوضع الصحيح الوحيد قبل السر الذي أسميناه الله وليس hubris فلسفية كانت تحاول ترسيخ الصعاب.

لقد حاول بارلام أن يجعل مفهوم الله متسقاً أيضاً، فمن وجهة نظره كان ينبغي إما أن يُعَرَّف الله بجوهر أو لايعرف حاول أن يقصر الله على جوهره، وأن يقول أن من المحال أن يكون الله حاضراً خارج ذاته في قدراته. لكن ذلك يعني أن تفكر بالله كأي ظاهرة أخرى، تقوم على مفاهيم بشرية محضة فيما يتعلق بالممكن واللاممكن. أصر بالاماس أن رؤية الله كانت نشوة تسامٍ متبادلة عن طريق المضي خارج ذاته كي يجعل نفسه معروفاً لمخلوقاته: «الله أيضاً يخرج من ذاته ويصبح متحداً مع عقولنا من خلال تلطفه بنا»(٦٧). ان انتصار بالاماس ـ الذي بقي لاهوته معيارياً في المسيحية الأرثوذكسية ـ على العقلانيين اليونانيين في القرن الرابع عشر يمثل انتصاراً أكبر للصوفية في الأديان التوحيدية الثلاثة. فمنذ القرن الحادي عشر توصل الفلاسفة المسلمون إلى نتيجة مفادها أن العقل الذي لايمكننا الاستغناء عنه في دراسات الطب والعلم غير كاف عندما ندرس موضوع الله. فالاعتماد على العقل وحده كان مثل محاولة أكل الحساء بالشوكة.

لقد اكتسب إله المتصوفين سطوة على إله الفلاسفة في معظم أرجاء الإمبراطورية الإسلامية وسنرى ـ في الفصل التالي. أن إله القبالة أصبح مهيمناً في الروحانية اليهودية خلال القرن السادس عشر. كانت الصوفية قادرة على النفاذ إلى العقل بعمق أكبر مما كانت عليه أنماط الدين الفقهية أو العقلية. كان بوسع إله الصوفية التوجه إلى آمال أولية، ومخاوف وقلق، وبالتالي أصبح إله الفلاسفة المتعالي واهناً. بحلول القرن الرابع عشر كان الغرب قد أطلق دينه الصوفي وقام بانطلاقة واعدة جداً لكن الصوفية لم تكن واسعة الانتشار كانتشارها في التراثات الأخرى. فانجلترا وألمانيا والأراضي المنخفضة قدمت متصوفين بارزين، لكن المصلحين البروتستانت في القرن السادس عشر شجبوا هذه الروحانية غير المنسجمة مع الكتاب المقدس. وكان متصوفون بارزون تابعون للكنيسة الكاثوليكية الرومانية مثل القديسة تيريزا، وأفيلا Avilla مهددين بمحاكم التفتيش المناهضة لحركة الإصلاح، وهكذا بدأت أوربا ترى الله في كلمات أكثر عقلانية، كنتيجة لتأثير حركة الإصلاح.

الفصل الثامن

إله المصلحين

كان القرنان الخامس والسادس عشر حاسمين بالنسبة لخلق الله من البشر، وكانت فترة عصيبة للغرب المسيحي تحديداً. لم ينجح هذا الغرب في اللحاق بالحضارات الأخرى وحسب بل كان على وشك أن يباغتها. وشهد هذان القرنان النهضة الإيطالية التي امتدت إلى أوروبا الشمالية بسرعة، واكتشاف العالم الجديد وبداية الثورة العلمية التي سيكون لها آثار مدمرة على بقية العالم. بحلول نهاية القرن السادس عشر كان الغرب على وشك خلق نوع ثقافي مختلف كلياً. ولذلك اتسمت هذه الفترة الانتقالية بالانجازات والقلق، واتضح ذلك في تطور المفهوم الغربي للّه في هذه الفترة. فعلى الرغم من النجاح المادي كان اهتمام الناس في أوروبا يتزايد فيما يتعلق بدينهم أكثر من ذي قبل. لم يكن عامة الناس خصوصاً راضين عن أشكال الدين القروسطية، لأنها لم تعد تلبي احتياجاتهم في العالم الجديد الشجاع. فقد عبر مصلحون عظام عن هذا القلق، واكتشفوا سبلاً جديدة لتناول موضوعَيْ الله والخلاص، فأدى ذلك إلى شق أوروبا إلى معسكرين متحاربين هما **الكاثوليك والبروتستانت**، وتأصلت بينهما الكراهية وعدم الثقة. كان المصلحون ـ الكاثوليك والبروتستانت، يحرضون المؤمنين على تحرير أنفسهم من الطاعة العمياء للقديسين والملائكة، وأن يركزوا على الله وحده. في حقيقة الأمر بدت أوروبا ممسوسة بالله. وبحلول بداية القرن السابع عشر كان البعض يهوم بخيالاته حول الإلحاد. فهل كان هذا يعني أنهم كانوا على استعداد للتخلي عن الله؟.

كانت هذه الفترة كارثة على اليونانيين واليهود والمسلمين أيضاً. ففي عام ١٤٥٣ فتح الأتراك العثمانيون العاصمة المسيحية القسطنطينية، ودمروا إمبراطورية بيزنطة، واستمر المسيحيون الروس في السير على خطا التراثات الروحية التي طورها اليونانيون. وفتح

فرديناند وإزابيلا غرناطة المعقل الإسلامي الأخير في أوروبا في عام ١٤٩٢ ، أي في السنة التي اكتشف فيها **كولومبس** العالم الجديد. وبعد فترة طُرِدَ المسلمون من شبه جزيرة **إيبيريا** بعد أن كانت موطناً لهم طيلة /٨٠٠/ سنة. كان تدمير **إسبانيا** المسلمة قاتلاً لليهود. ففي آذار عام ١٤٩٢ أي بعد أسابيع قليلة من سقوط **غرناطة** خَيَّرَ الملوك المسيحيون اليهود الإسبان بين **التعميد أو الطرد**، فكان الكثيرون منهم مرتبطين بوطنهم فأصبحوا مسيحيين، على أن بعضهم استمر في ممارسة شعائر دينه سراً مثلهم في ذلك مثل المورسيكيين المسلمين الذين تحولوا إلى المسيحية. وكانت محاكم التفتيش بالمرصاد لليهود الذين تحولوا إلى المسيحية بدعوى الهرطقة. رفض نحو /١٥٠,٠٠٠/ يهودي التعميد فأُجْلوا عنوة عن إسبانيا، فالتجؤوا إلى تركيا ودول البلقان وشمال إفريقيا. كانت إسبانيا أفضل وطن لليهود في أرجاء العالم منذ الشتات الأول، ولذلك ندبوا إنهاء الوجود اليهودي على أنه أكبر كارثة حلت بشعبهم منذ تدمير الهيكل في عام ٧٠ ق.م، ودخلت تجربة النفي بعمق أكبر في الوعي الديني اليهودي أكثر من ذي قبل. فأدت إلى شكل جديد من القبالة، وإلى نشوء مفهوم جديد لله.

كانت هذه السنوات عصيبة على المسلمين أيضاً في أنحاء أخرى من العالم. ربما أدت السنوات التي تلت الغزوات المغولية إلى نزعة محافظة جديدة لأن الناس حاولوا استرداد ماضاع منهم. ففي القرن الخامس عشر أعلن علماء مدارس الدراسات الإسلامية «أن أبواب الاجتهاد قد أقفلت». ومن تلك الفترة فصاعداً كان على المسلمين تقليد أعلام الماضي العظام، خاصة في دراسة الشريعة، فكان من غير المرجح ظهور أفكار جديدة حول الله في هذا المناخ المحافظ أو في أي مجال آخر. مع ذلك من الخطأ أن نعتبر هذه الفترة بداية انحطاط في الإسلام كما اقترح الأوروبيون غالباً. فكما يشير المارشال ج ـ .س. **هودغسون** G.S.hodgson في كتابه/ مغامرة الإسلام، الوجدان والتاريخ في حضارة عالمية/ إننا بكل بساطة لانعرف مايكفي عن هذه الفترة كي نصدر تعميمات جائرة. فمن الخطأ على سبيل المثال ـ أن نفترض وجود تراجع في العلم الإسلامي في تلك الفترة لأنه ليس لدينا دليل كافٍ بشكل أو بآخر.

كانت هذه النزعة المحافظة طافية على السطح خلال القرن الرابع عشر في أبطال الشريعة مثل **أحمد بن تيمية الدمشقي** (d ـ ١٣٢٧) وتلميذه **ابن القيم الجوزية**. فابن تيمية الذي كان يحبه الناس حباً جماً أراد أن يوسع الشريعة بحيث يجعلها تنطبق على جميع الظروف التي قد يواجهها المسلمون. فلم يكن المقصود أن تصبح قانوناً قمعياً، بل كان يريد

أن يطرح القواعد القديمة جانباً كي يجعل الشريعة أكثر التصاقاً بحياة المسلمين ولتهدئة قلقهم خلال هذه الفترات العصيبة: ينبغي أن تقدم لهم الشريعة إجابات منطقية واضحة على مشكلاتهم الدينية العملية. وفي حماسه للشريعة هاجم علم الكلام والفلسفة والأشعرية. لقد أراد العودة إلى المصادر أي إلى القرآن والحديث اللذين تقوم عليهما الشريعة ـ شأنه في ذلك شأن كل مصلح ـ وأن يستبعد كل الزوائد اللاحقة: «**لقد تحريت كل الطرق الفلسفية واللاهوتية فوجدتها غير قادرة على علاج أية مساوئ أو إرواء أي ظمأ، أفضل طريقة مفضلة لدي هي القرآن**»[١]. وأضاف ابن الجوزي الصوفية إلى تلك اللائحة مدافعاً عن التفسير الحرفي للقرآن، وأدان عقيدة المتصوفين التي كانت مماثلة تماماً للمصلحين البروتستانت في أوروبا. **ابن تيمية وابن الجوزية** مثلهما مثل **لوثر وكالفن** لم يعتبرهما معاصروهما سلفيين بل تقدميين أرادا تخفيف العبء عن شعبهما. ويحذرنا هو دغسون من استبعاد مايدعى بالنزعة المحافظة في هذه الفترة على أنها «ركود»، فيشير إلى أن مامن مجتمع قبل مجتمعنا كان قادراً على التقدم أو تصوره بنفس المجال الذي نشهده اليوم[٢]. فقد عنف الدارسون الغربيون مسلمي القرنين الخامس عشر السادس عشر على إخفاقهم في أخذ النهضة الإيطالية باعتبارهم. صحيح أن النهضة كانت واحدة من التفتحات الثقافية العظيمة في التاريخ لكنها لم تتجاوز أو تختلف كثيراً عن سلالة سونغ Sung في الصين التي كانت مصدر إلهام للمسلمين خلال القرن الثاني عشر. كانت النهضة حاسمة في الغرب لكن لم يكن باستطاعة أحد أن يتنبأ ولادة العصر التقني الحديث الذي نستطيع أن نرى بنظر أعشى أنها كانت تؤذن به. فإذا كان المسلمون بعيدين عن النهضة الغربية، فإن هذا لا يكشف بالضرورة عن عدم كفاءة ثقافية لاسبيل إلى إصلاحها. ليس مستغرباً إذا كان المسلمون أكثر اهتماماً بأمورهم أكثر من اهتمامهم بالإنجازات خلال القرن الخامس عشر.

كان الإسلام مايزال أكبر قوة عالمية خلال هذه الفترة، وكان الغرب آنذاك مدركاً أنها تقف على عتبة أوروبا. لقد تأسست ثلاث إمبراطوريات مسلمة خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر: **الأتراك العثمانيون** في آسيا الصغرى وأوروبا الشرقية، **والصفويون في إيران، والمغول في الهند**. تبين هذه المغامرات الجديدة أن الروح الإسلامية كانت بعيدة عن الاحتضار، بل كان بوسعها تزويد المسلمين بالإلهام كي ينهضوا ثانية ليحققوا نجاحاً بعد كارثة وانحطاط. لقد حققت كل من هذه الإمبراطوريات انفتاحاً ثقافياً بارزاً خاصاً بها: كانت النهضة الصوفيه في إيران وآسيا الوسطى مماثلة للنهضة الإيطالية: كلاهما عبرتا عن

نفسيهما في الرسم، وبدتا أنهما تعودان بشكل إبداعي إلى الجذور الوثنية لثقافتيهما. كانت النزعة المحافظة مسيطرة على الرغم من سلطة هذه الإمبراطوريات الثلاث وأبهتها. فبينما كان المتصوفون والفلاسفة الأوائل مثل الفارابي وابن سينا مدركين أنهم كانوا يحرثون أرضاً جديدة، إلا أن هذه الفترة شهدت تكراراً حاذقاً ودقيقاً لموضوعات قديمة. يجعل هذا تقدير الغربيين أكثر صعوبة لأن علماءنا تجاهلوا هذه المغامرات الإسلامية الأكثر حداثة مدة طويلة، ولأن الفلاسفة والشعراء أيضاً كانوا يتوقعون أن تكون عقول قرائهم مليئة بصور وأفكار من الماضي.

على أية حال كان هناك أوجه تشابه مع التطورات الغربية المعاصرة. لقد أصبح نمط جديد من الشيعية الإمامية دين الدولة في إيران في عهد الصفويين، ويعتبر هذا بداية عداوة بين الشيعة والسنة لاسابق لها. فحتى هذه الفترة كانت هناك قواسم مشتركة كثيرة بين المثقفين أو المتصوفين في كلا الفريقين. لكن لسوء الحظ شكل الطرفان معسكرين متنافسين، على شاكلة الحروب الطائفية في هذه الفترة في أوروبا. لقد تسلم الشاه **اسماعيل الصفوي** ـ مؤسس السلالة الصفوية ـ مقاليد الحكم في **أذربيجان** في عام ١٥٠٣ ، ووسع سلطته لتشمل غربي **إيران والعراق**، وكان مصمماً على مسح السنية وفرض المذهب الشيعي على رعاياه بقسوة لامثيل لها، وكان يرى نفسه إمام جيله، كان لهذه الحركة نقاط تشابه مع حركة الإصلاح البروتستانتية في أوروبا: جذور كليهما في تراثات الاحتجاج، ومناهضتان للأرستقراطية، ومرتبطتان بتأسيس حكومات ملكية. لقد ألغى المصلحون الشيعة الطرق الصوفية في مناطقهم بطريقة تذكر بحل الأديرة التي قام بها البروتستانتيون. لقد ألهموا السنة في الإمبراطورية العثمانية بتصلب مماثل فقاموا باضطهاد الشيعة في مناطقهم. فالعثمانيون الذين رأوا أنفسهم على الخط الأول في الحرب المقدسة ضد الغرب الصليبي نمّو تصلباً جديداً تجاه رعاياهم المسيحيين. من الخطأ على أية حال أن نرى المؤسسة الإيرانية بأكملها مؤسسة متعصبة. فالعلماء الشيعة في إيران الذين أخذوا يتساءلون داعين للإصلاح، كانوا في موقفهم هذا مختلفين عن نظرائهم العلماء السنة، رفضوا إقفال باب الاجتهاد، وأصروا على حقهم في تفسير الإسلام بشكل مستقل عن الشاهانات. لقد رفضوا قبول السلالة الصفوية والقاجار لاحقاً على أنهما خلفاء الأئمة. لقد تحالفوا مع الشعب ضد الحكام فأصبحوا أبطال الأمة في وجه الاضطهاد الملكي في **أصفهان وطهران** لاحقاً. لقد طوروا تراثاً يدافع عن حقوق التجار والفقراء في وجه انتهاكات الشاهانات، فمكنهم هذا من تعبئة الشعب ضد نظام الشاه **محمد رضا بهلوي** الفاسد في عام ١٩٧٩

لقد طورت شيعة إيران فلسفتها الخاصة بها التي استمرت في تراث **السهروردي** الصوفية. كان مؤسس هذه الفلسفة الشيعية **مير دیماد** Mir dimad (d ـ ١٦٣١)، كان عالماً ولاهوتياً أيضاً. لقد عرّف النور الإلهي بالاستنارة التي بلغتها شخصيات رمزية مثل **محمد** والأئمة. كما أكد على اللاشعور وعلى العنصر النفسي في التجربة الدينية مثلما فعل **السهروردي**. كان المدافع الأكبر عن المدرسة الإيرانية هذه هو تلميذ المير ديماد، **صدر الدين شيرازي** الذي يعرف عادة باسم **ملا الصدر** (١٥٧١ ـ ١٦٤٠) ويعتبره مسلمون كثيرون المفكر الإسلامي الأكثر عمقاً. ويرى البعض أن عمله يمثل صورة مصغرة لدمج الميتافيزيقا والروحانية التي أصبحت سمة مميزة للفلسفة الإسلامية، وبدأ الغرب يعرفه بعد ترجمة إحدى مؤلفاته إلى الانجليزية.

اعتقد ملا الصدر ـ كما اعتقد السهروردي، أن المعرفة ليست مسألة تحصيل معلومات بل هي عملية تحول، وكان عالم المثل الذي تحدث عنه السهروردي حاسماً في تفكيره: فقد رأى الشيرازي أحلاماً ورؤى كأعلى شكل للحقيقة، وبذلك كانت الشيعة الإيرانية ماتزال ترى الصوفية الأداة الأكثر ملاءمة لاكتشاف الله أكثر من كونها محض علم وميتافيزيقا. قال **الشيرازي** إن الاقتراب من الله هو الغاية من الفلسفة، ولايمكن حصره في معتقد أو دين واحد. فكما أوضح **ابن سينا**: الله هو الحقيقة العليا وهي وحدها لها وجود حقيقي. وهذه الحقيقة تبلغ سلسلة الوجود كلها من المملكة الإلهية حتى الغبار. كان الشيرازي من القائلين بوحدة الوجود، فكان يرى الله المصدر لجميع الأشياء الموجودة: فالكائنات التي نراها ونعرفها هي مجرد أوعية تحتوي النور الإلهي بشكل محدود. فالله يتعالى أيضاً على الوجود الدنيوي. فوحدة الوجود لاتعني أن الله وحده موجود بل مماثل لوحدة الشمس مع حزم النور التي تشع منها. وقد ميز ـ كما فعل **ابن العربي** ـ بين جوهر الله أو «العماء» وتجلياته المختلفة. رؤيته مماثلة للرؤية الإغريقية والصمت hgy chasts والقباليين. كان يرى أن الكون كله مشع من العماء يشكل «جوهرة واحدة» ذات طبقات عديدة تماثل تدرجات كشف الله لذاته في صفاته أو آياته، وتمثل كذلك عودة البشرية إلى مصدر الوجود.

لم يكن الاتحاد بالله مؤجلاً إلى العالم الآخر بل بالإمكان بلوغه بالمعرفة. ولاحاجة للقول أنه لم يكن يعني معرفة عقلية فقط: ففي صعود المتصوف إلى الله عليه أن يسافر عبر عالم المثل: مملكة الرؤيا والخيال. فالله ليس حقيقة بالإمكان معرفتها موضوعياً بل بالإمكان العثور عليها داخل المقدرة الصانعة للصور التي يمتلكها كل فرد مسلم. فعندما يتحدث

القرآن عن الفردوس أو جهنم أو عرش الله فإنه لايشير إلى حقيقة كانت في موقع منفصل، بل إلى عالم داخلي مخبأ تحت غلالات الظواهر المحسوسة:

> كل شيء يطمح إليه الانسان، كل شيء يرغب به موجود لحظياً أمامه. أو بالأحرى علينا أن نقول: أن يتصور رغبته هي ذاتها كي يدرك الحضور الحقيقي لمادتها. لكن الحلاوة والسرور هما تعبيرات للفردوس والجحيم، والخير والشر، فكل مايمكن أن يصل إلى الإنسان، ـ جزاؤه في العالم الآخر ـ ليس له مصدر آخر سوى الجوهر «أنا» الإنسان ذاته، الذي تشكله نواياه وخططه ومعتقداته الداخلية وسلوكه[٣].

فالشيرازي ـ مثل ابن العربي الذي كان يقدره الشيرازي كثيراً ـ لم يتصور الله جالساً في عالم آخر، في سماء موضوعية خارجية ستكون ملاذ جميع المؤمنين بعد الموت. يجب اكتشاف السماء والعالم الإلهي داخل الذات، في عالم المثال الذاتي الذي هو ملكية ثابتة لكل كائن بشري. ما من شخصين سيكون لهما نفس السماء أو نفس الله.

الشيرازي الذي كان يقدر كثيراً الفلاسفة السنيين واليونانيين والمتصوفين والأئمة الشيعيين يذكرنا أن الشيعة الإيرانية لم تكن متعصبة أو مغلقة على ذاتها دائماً. ففي الهند نمَّا العديد من المسلمين تسامحاً مماثلاً تجاه التراثات الأخرى. وعلى الرغم من أن الإسلام كان مهيمناً ثقافياً في الهند المنغولية بقيت الهندوسية مع ذلك نشطة ومبدعة، وتعاون بعض المسلمين والهندوس في المهن والمشروعات الثقافية. وعلى مدى زمن طويل كانت شبه القارة الهندية خالية من التعصب الديني. خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر أكد أكثر أشكال الهندوسية إبداعاً على وحدة الغاية الدينية: كل السبل صالحة طالما أنها تؤكد على حب داخلي للإله الواحد. وقد تردد صدى هذا في الصوفية والفلسفة اللتين كانتا الموقعين الإسلاميين المهيمنين في الهند. فقد شكل بعض المسلمين والهندوس مجتمعات متداخلة دينياً، أكثرها أهمية هي **السيخية** Sikhism التي أسسها **غورناماك** في القرن الخامس عشر. هذا الشكل الجديد للوحدانية كان يعتقد أن الله هو إله الهندوسية ذاته. من الجانب الإسلامي كان العلامة الإيراني **مير أبو القاسم الفندريسكي** (d ـ ١٦٤١) المعاصر للمير ديماد والشيرازي. دَرَّس مؤلفات ابن سينا في اصفهان، وأمضى قسماً كبيراً من حياته في الهند يدرس الهندوسية واليوغا. انه لمن الصعب أن نتخيل خبيراً كاثوليكياً رومانياً كـ **توما الإكويني** في هذه الفترة يبدي حماساً مماثلاً لدين لم يكن في التراث البراهمي حتى.

اتضحت روح التسامح والتعاون هذه بشكل مذهل في سياسات الإمبراطور المغولي **أكبر** الذي حكم من سنة ١٥٦٠ حتى ١٦٠٥ ، والذي كان يحترم جميع الأديان. أصبح نباتياً من تأثير الهندوسية عليه وتخلى عن الصيد الذي كان رياضة يستمتع بها كثيراً، وحرم تقديم القرابين الحيوانية في عيد ميلاده، أو في الأماكن المقدسة. وفي عام ١٥٧٥ شيد بيتاً للعبادة كان ملتقى العلماء من جميع الأديان كي يتناقشوا حول الله. فكانت البعثات التبشيرية اليسوعية هنا هي الأكثر عدوانية. فقد أسس طريقته الصوفية المكرسة إلى «وحدانية الله المقدسة» /التوحيد الإلهي/ الذي أعلن إيماناً جذرياً بالله الواحد الذي باستطاعته الكشف عن نفسه في أي دين صحيح التوجه. وقد رثاه **أبو الفضل علامي** (١٥٥١ - ١٦٠٢) في قصيدة بعنوان /أكبر نامه/ أي (**كتاب أكبر**) حاول فيها تطبيق مبادئ الصوفية على تاريخ الحضارة. كان علامي يرى في أكبر حاكم الفلسفة المثالي والإنسان الكامل في عصره. لقد أدت الحضارة إلى سلام كوني عند إقامة مجتمع متحرر وكريم على يد حاكم مثل **أكبر** الذي جعل التعصب أمراً مستحيلاً. بالإمكان تحقيق الإسلام بمعناه الأصلي التسليم للّه في أي دين، وأن دين محمد لم يحتكر الله. لم يشارك جميع المسلمين **أكبر** في رؤيته، ورأى فيه آخرون خطراً على الدين. واستمرت سياسته المتسامحة طيلة الفترة التي كان فيها المغول في موقع قوة. وما أن بدأت سلطتهم تضعف حتى بدأت جماعات كثيرة الثورة على الحكام المغوليين، فتصاعدت النزاعات بين المسلمين والهندوس والسيخ. ربما اعتقد الإمبراطور **أورنجذب** Ourengzebe (١٦١٨ - ١٧٠٧) أن بالإمكان إعادة الوحدة عن طريق انضباط أكبر داخل المعسكر المسلم: سن تشريعاً يضع حداً لمظاهر التراخي مثل شرب الخمرة، أدى إلى جعل التعاون مع الهندوس أمراً مستحيلاً، وقلل عدد الأعياد الهندوسية، وضاعف الضرائب على التجار الهندوس. فكان التعبير الجلي لهذه السياسات المذهبية انتشار تدمير المعابد الهندوسية، فكانت نقيضاً تاماً لنهج **أكبر** المتسامح ثم التخلي عنها بعد موت **أورنجذب**. لكن الإمبراطورية المغولية لم تتعاف من التعصب المدمر الذي سهله ودشنه اسم الله.

كان الشيخ البارز **أحمد السيرهندي** (١٥٦٣ - ١٦٢٥) واحداً من أهم خصوم **أكبر** الأشداء خلال حياته. وكان متصوفاً أيضاً مثل **أكبر**. وكان مريدوه يرون فيه الكمال. وقف **السيرهندي** مناهضاً للتراث الصوفي عند **ابن العربي** الذي توصل تلامذته إلى اعتبار الله الحقيقة الوحيدة. وكان **الشيرازي** قد أكد هذا المفهوم لوحدة الوجود. كان ذلك إعادة صياغة للشهادة: لاوجود لحقيقة سوى الله. فالمتصوفون المسلمون مثل المتصوفين في أديان أخرى كانوا يعرفون شكلاً من الوحدانية، وكانوا يشعرون أنهم واحد مع الوجود كله،

بينما استبعد السيرهندي هذا المفهوم لأنه ذاتي محض، فبينما كان المتصوف يركز على الله وحده، وكل شيء سواه يميل إلى التلاشي من وعيه، لكن هذا لم يتطابق مع حقيقة موضوعية. حقيقة إن الحديث عن أية وحدانية أو تماهٍ بين الله والعالم كان سوء فهم خطير للمفهوم. حقيقة لم يكن هناك إمكانية لمعرفة الله مباشرة، الذي هو خارج متناول البشر تماماً: «إنه الواحد القدوس، ماوراء الماوراء، وثانية وراء الماوراء، وثالثة وراء الماوراء»[٤]. ليس هناك علاقة بين الله والعالم ماعدا علاقة غير مباشرة من خلال التأمل وآيات الطبيعة. زعم **السيرهندي** أنه شخصياً قد اجتاز إلى ماوراء حالة المتصوف النشوية مثل ابن العربي - إلى حالة وعي أسمى وأكثر هدوءاً. استخدم الصوفية والتجربة الدينية كي يؤكد على الإيمان بإله الفلاسفة البعيد، حقيقة موضوعية لكن لاسبيل إلى فهمها. تبنى تلاميذه آراءه متحمسين بينما لم تتبناها غالبية المسلمين الذين بقوا مخلصين إلى إله المتصوفين الذاتي الخفي.

بينما كان مسلمون مثل **أكبر وفنيديرسكي** يسعون إلى تفاهم مع الناس من أديان أخرى كان الغرب المسيحي قد أوضح في عام ١٤٩٢ أن ليس في وسعه التسامح حيال التقارب بين ديني إبراهيم الآخرين. لقد كان العداء للسامية في القرن الخامس عشر قد ازداد في أرجاء أوروبا، وكان اليهود يطردون من مدينة إلى أخرى: من **لينز** linz **وفيينا** في عام ١٤٢١ ، ومن **كولون** في عام ١٤٢٤ ، ومن **أوغبورغ** في عام ١٤٣٩ ، ومن بافاريا عام **١٤٤٢** و(ثانية في عام ١٤٥٠) ، ومن **مورافيا** عام ١٤٥٤ ، ومن **بيروجيا** عام ١٤٨٥ ومن **فيسينزا** عام ١٤٨٦ ، وبارما ١٤٨٨ ، **ولوكا وميلانو** ١٤٨٩ ومن **توسكانيا** ١٤٩٤ . ينبغي أن نرى طرد اليهود **السفرديم** من إسبانيا ضمن هذه النزعة الأوروبية الأكبر حجماً. استمر اليهود الاسبان الذين استقروا في الإمبراطورية العثمانية يعانون من إحساس بالاقتلاع ممزوج بإحساس بذنب لاعقلاني لكنه لايمحى ـ الخلاص. وهذا الإحساس مماثل للذنب الذي كان يحسه الذين تمكنوا من النجاة من **الهولوكست** النازي، وأنه لمن المفيد أن يشعر بعض اليهود بانجذاب إلى الروحانية التي أنشأها اليهود الشرقيون خلال القرن السادس عشر كي تساعدهم على نفي نفيهم.

ربما نشأ هذا النوع الجديد من القبالة في ولايات البلقان التي كانت جزءاً من الإمبراطورية العثمانية حيث أسس الكثير من اليهود الشرقيين تجمعات لهم. ويبدو أن مأساة عام ١٤٩٢ قد أدت إلى توق إلى خلاص اسرائيل الذي تنبأ به الأنبياء. فقد هاجر بعض اليهود على رأسهم **يوسف كارو، وسليمان الخباز** من **اليونان** إلى **فلسطين** ـ أرض اسرائيل.

فقد سعت روحانيتهم إلى علاج الذل الذي ألحقه الطرد باليهود وبإلههم. قد أرادوا «أن يرفعوا الملكوت من الغبار» كما قالوا لكنهم لم يكونوا يسعون إلى حل سياسي، ولم يتصوروا عودة جماعية لهم إلى أرض الميعاد. لقد استقروا في صفد والجليل، وقاموا بإحياء صوفي بارز أدى إلى الكشف عن معنى عميق في تجربة تشردهم. كانت القبالة تتوجه ـ حتى هذا التاريخ إلى النخبة فقط، لكن بعد الكارثة تحول اليهود في أرجاء العالم إلى روحانية أكثر صوفية. لقد بدت لهم عزاءات الفلسفة جوفاء: فبدا **أرسطو** قاحلاً وإلهه بعيداً لاسبيل إلى الوصول إليه. لام الكثيرون الفلسفة على الكارثة زاعمين أنها قد أضعفت النزعة اليهودية، وأخمدت الإحساس بنداء إسرائيل الخاص بها. لقد أقنعت عالميتها وتكيفها اللطيف، الكثيرين من اليهود بقبول التعميد. ومن جديد لن تكون الفلسفة ذات أهمية روحية عند اليهود.

كان الناس تواقين إلى معرفة لله أكثر مباشرة، وقد بلغ هذا الحنين درجة تركيز شهواني تقريباً في صفد. كان القباليون يتجولون عبر تلال فلسطين، ويستلقون على قبور التلموديين الكبار في مسعى منهم ـ كما بدا الأمر ـ لامتصاص رؤياهم إلى داخل حياتهم المضطربة. كانوا يبقون يقظين طيلة أسبوع تقريباً مثل عاشقين خائبين ينشدون أغاني حب لله، وينادونه بأسماء عشق. لقد وجدوا أن ميثولوجيا وتدريبات القبالة كانت تحطم تحفظهم، وتلامس الألم في أرواحهم بطريقة لاتوصلهم إلى الميتافيزيقا أو دراسة التلمود. فبما أن ظروف المنفيين الإسبان كانت مختلفة عن ظروف **موسى ليون** مؤلف /الزهار/ فقد كانوا بحاجة إلى تعديل رؤيته بحيث تتوافق مع ظروفهم الخاصة. لقد توصلوا إلى حل خيالي غير عادي ساوى التشرد المطلق مع الورع على إطلاقه. كان نفي اليهود يرمز إلى الاقتلاع الجذري من قلب الوجود كله. فليس الخلق كله فقط لم يعد في مكانه المناسب بل كان الله منفياً عن ذاته. لقد حققت قبالة صفد الجديدة شعبية خلال فترة وجيزة، فأصبحت حركة جماهيرية لابين اليهود الشرقيين فحسب بل أعطت أملاً جديداً إلى أشكيناز أوروبا الذين اكتشفوا أن ليس أمامهم مدينة تؤويهم في المسيحية. ويوضح هذا النجاح غير العادي أن أساطير صفد المربكة والغريبة ـ كما تتراءى لدخيل ـ كانت لها المقدرة على مخاطبة ظروف اليهود، وبذلك كانت آخر حركة يهودية تبناها كل يهودي تقريباً، فأحدثت تغيراً عميقاً في الوعي الديني بين يهود العالم. كانت تدريبات القبالة الخاصة للنخبة المدخلة فقط، إلا أن أفكارها ومفهومها لله أصبحت تعبيراً معيارياً للتقوى اليهودية.

كي ننصف هذه الرؤية الجديدة للّه علينا أن نفهم أن المراد من هذه الأساطير هو عدم فهمها بشكل حرفي. لقد كان القباليون الصفديون مدركين أن الرموز التي كانوا يستخدمونها كانت بالغة الجرأة، فكانوا يحومون حولها بتعابير مثل «وكأنما» أو «يمكن للمرء أن يفترض». لكن أي حديث عن الله كان حديثاً إشكالياً، ليس أقله الاعتقاد التوراتي بخلق الكون. لقد وجد القباليون هذا أمراً صعباً في طريقتهم مثلما وجده الفلاسفة. فقد تبنى كلاهما تشبيه الفيض الأفلاطوني الذي يشمل الله والعالم الذي يفيض منه إلى الأبد. لقد شدد الله على قدسية الله وانفصاله عن العالم، لكن /الزهار/ اقترح أن عالم الله كان يشمل الحقيقة كاملة فكيف كان بالإمكان أن يكون الله منفصلاً عن العالم إذا كان هو الكل في الكل؟ لقد رأى **يعقوب القرطبي** الصفدي هذا التناقض بكل جلاء فحاول إزالته. فالله المستتر في لاهوته لم يعد رباً عصياً على الفهم لكنه فكرة العالم: لقد كان واحداً في جميع الأشياء المخلوقة في حالتها المثالية الأفلاطونية، لكنه منفصل عن تجسيدها المعاب على الأرض: «**إن كل شيء يوجد محتوىً في وجوده، والله يوجه كل الوجود، وجوهره موجود في سفروته، وهو ذاته في كل شيء، ولايوجد شيء خارجه**»(٥)، وبذلك اقترب كثيراً من أَحَدية **ابن العربي والشيرازي**.

حاول بطل وقديس قبالة صفد، **اسحق لوريا** (١٥٣٤ ـ ١٥٧٢) أن يشرح تناقض التعالي والتلازم الإلهي بشكل أكثر إسهاباً في واحدة من أكثر الأفكار إدهاشاً حول الله. كان يبدي معظم اليهود المتصوفين تحفظاً شديداً حول تجربتهم المقدسة. فإحدى تناقضات هذا النوع من الروحانية هي أن المتصوفين يزعمون أنه لايمكن وصف تجاربهم الصوفية، مع ذلك فهم مستعدون لكتابتها برمتها. كان القباليون حذرين من هذا فكان لوريا من أوائل القديسين الذين جذبوا إليهم مريدين لطريقته بسحر شخصيته. لم يكن كاتباً، وتعتمد معرفتنا لمنهجه القبالي على الأحاديث التي دونها تلميذاه **حاييم فيتال** (١٥٥٣ ـ ١٦٢٠) في كتابه /شجرة الحياة/ **ويوسف بن طابول**، ولم ينشر هذا المخطوط حتى عام ١٩٢١ .

لقد واجه لوريا السؤال الذي حير الموحدين طيلة قرون: كيف تمكن إله لامتناه كامل من خلق عالم محدود مُلَغَّز بالشر؟ من أين يا ترى أتى الشر؟ وجد لوريا الإجابة عن طريق تخيل ماحدث قبل فيض السفروت: عندما عكف الله المستتر على نفسه في لحظة استبطان عالية، كي يجد متسعاً للعالم فقد أخلى الإله المستتر منطقة داخل ذاته، وبهذا الانكماش، أو «الانسحاب» خلق الله مكاناً لم يكن فيه، مكان فارغ تمكن من ملئه بعملية متزامنة من الكشف عن ذاته والخلق معاً. فكانت محاولة لوريا جريئة لشرح معتقد الخلق الصعب من

لاشيء: أول عمل قام به الإله المستتر كان نفياً فرضه على ذاته من خارج ذاته، وكأنه قد هبط بعمق أكبر داخل وجوده هو، ووضع حداً على ذاته. فكانت فكرة مماثلة للعماء البدئي الذي تخيله المسيحيون في الثالوث حين أفرغ الله ذاته في ابنه في عمل تعبيراً عن الذات. وطيلة القرن السادس عشر كان الانسحاب بالنسبة للقباليين أساساً رمزاً للنفي الكامن في بنية كل الوجود المخلوق قام به الله المستتر ذاته.

تصوروا أن «المكان الخالي» الذي خلقه الله بانسحابه كان على شكل دائرة يحيط بها الله المستتر من جميع الجوانب. فكان هذا توهو بوهو Tohubohu أي القفز المذكور في سفر التكوين. فقبل ارتداد الانسحاب امتزجت قدرات الله المتنوعة بانسجام سوياً، فشكلت لاحقاً السفروت، إنها لم تكن متباينة إحداها عن الأخرى، فقد وجدت رحمة الله وشدته وحكمته داخل الله في حالة انسجام تام. لكن أثناء عملية الانسحاب فصل الله المستتر حكمه الشديد عن بقية صفاته ورماها في المكان الخالي الذي تخلى عنه. وهكذا لم يكن الانسحاب عمل حب تفريغ للذات بل بالإمكان رؤيته كنوع من تطهير إلهي: استأصل الله غضبه أو حكمه الشديد (التي رآها كتاب الزهار كجذر للشر) من داخل وجوده: أظهر عمله البدئي قسوة وخشونة تجاه ذاته. وبعد انفصال الرحمة عن الغضب وبقية أسماء الله كان أمراً مدمراً. مع ذلك لم يهجر الإله المستتر المكان الخالي كلياً. فقد نفذ «خيط رفيع» من النور الإلهي إلى هذه الدائرة التي اتخذت شكل ماأسماه كتاب الزهار **آدم** قضمون أي الإنسان الأول.

بعدئذ حدث فيض السفروت، ولم يكن هذا ماحدث في كتاب الزهار. قال لوريا أن السفروت قد تشكل في **آدم** قضمون: السفروتات الثلاثة الأعلى: العرش، الحكمة، العقل، شعت من أنفه وأذنيه وفمه على التتالي. بعد ذلك حدثت كارثة أسماها لوريا «تحطيم أوعية». كان السفروت بحاجة إلى أن يصبح محتوى في أغطية خاصة به أو أوعية كي يميز ويفصل إحداها عن الأخرى، ولمنعها من العودة ثانية إلى وحدتها السابقة. لم تكن هذه الأوعية أو «الأنابيب»، مادية بالطبع بل مكونه من نور أكثف شكلت مايماثل «الدرع» للنور الأنقى للسفروت. فعندما شعت السفروتات الثلاث العليا من **آدم** قضمون قامت أوعيتها بدورها تماماً. لكن عندما فاضت السفروتات الست التالية من عينيه لم تكن أوعيتها قوية بما فيها الكفاية كي تحتوي النور الإلهي فتحطمت، وبالتالي تبعثر النور. فصعد بعضه إلى أعلى وعاد إلى الرب. لكن بعض جمرات إلهية سقطت في القفز الفارغ وبقيت محتجزة في حالة عماء. ومن ذلك الحين فصاعداً لم يعد شيء في مكانه المناسب. حتى

السفروتات الثلاث العليا نزلت إلى عالم أدنى نتيجة لهذه الكارثة. لقد دُمِّرَ الانسجام الأصلي، وضاعت الجمرات الإلهية في قفر لاشكل له توهو بوهو في منفى عن الرب.

تذكرنا الأسطورة الغريبة هذه بالأساطير الغنوصية الأقدم منها حول الاقتلاع البدئي. إنها تعبر عن التوتر الذي غلف عملية الخلق كلها التي هي أقرب ماتكون إلى الانفجار الكبير الذي يتصوره العلماء اليوم أكثر من قربها من التسلسل المرتب السلمي الذي وصفه سفر التكوين. لم يكن سهلاً على الله المستتر أن يظهر من حالته المستترة: تمكن من القيام بذلك وكأنما في نوع من التجريب والخطأ. وفي التلمود وجد الأحبار فكرة مماثلة. قالوا إن الله صنع عوالم أخرى ودمرها قبل أن يخلق هذا العالم، لكنه لم يصنع كل شيء. قارن بعض القباليين بين هذا التحطيم بانفجار أو ولادة فلقة البذار. كان الانفجار مقدمة إلى خلق جديد. فعلى الرغم من أن كل شيء كان في حالة فوضى فقد خلق الله المستتر حياة جديدة من هذه الفوضى الظاهرية عن طريق عملية تكامل جديدة.

صدر بعد الكارثة سيل جديد من النور من الله المستتر، وانبثق من جبين **آدم** قضمون. أعيد هذه المرة تنظيم السفروت في أشكال جديدة: لم تعد جوانب عامة عن الله، أصبح كل منها المظهر الذي تكشفت فيه شخصية الله الكاملة، ملامح مميزة مماثلة لشخوص الثالوث. كان يحاول لوريا أن يجد طريقة جديدة للتعبير عن الفكرة القبالية القديمة عن الله الغامض الذي ولد بذاته كشخص. استخدم لوريا رمزية المفهوم في عملية التكامل، الولادة وتطور الشخصية البشرية كي توحي بنشوءٍ مماثل في الله. فقد أعاد الله الاستقرار في عملية التكامل بتقسيم السفروتات العشرة إلى خمسة مظاهر مرتبة في المراحل التالية:

١ ــ **العرش**: السفروت الأعلى الذي أسماه الزهار «لاشيء»، يصبح المظهر البارز والأول، ويدعى أريك أي الواحد المنذر.

٢ ــ **الحكمة**: تصبح المظهر الثاني: الآب.

٣ ــ **العقل**: تصبح المظهر الثالث: الأم.

٤ ــ **الحكم الإلهي، الرحمة، المحبة، الصبر، الجلال** جميعها تصبح المظهر الرابع ويدعى /الواحد غير الصبور/.

٥ ــ **الملكوت**: يصبح المظهر الخامس ويدعى المرأة.

فالرمزية الجنسية هي محاولة جسورة لتصوير إعادة توحيد السفروت، ولعلاج الانفجار الذي حدث عند تحطم الأوعية، ولإعادة الانسجام البدئي. ينغمس الآب والأم

في جماع، ويرمز هذا التزاوج بين الذكر والأنثى داخل الله إلى الاستقرار المستعاد. فالقباليون يحذرون القراء من فهم هذه الصورة حرفياً. إنها قصة خيالية وضعت كي توضح عملية التكامل التي لايمكن التعبير عنها بكلمات عقلانية واضحة، وإلى تحييد صورة الله الذكر المسيطرة ـ فالخلاص الذي تصوره المتصوفون لم يكن يعتمد على أحداث تاريخية مثل مجيء **المسيح** المنتظر بل عملية يجب أن يمر الله بها. أول خطة للّه كانت أن يجعل البشرية مساعدة له في عملية استرجاع لتلك الجذوات الإلهية التي بُعثرت واختزنت في العماء أثناء تحطيم الأوعية. فخطيئة **آدم** في جنة عدن هي التي منعت من إعادة الانسجام الأصلي، وانتهاء النفي الإلهي في السبت الأول، لكن هبوط **آدم** كرر الكارثة الأولى ـ تحطم الأوعية. فقد سقط الاستقرار المخلوق والنور الإلهي في روحه، وبُعثر خارجاً وسجن في مادة محطمة. وبالتالي وضع الله خطة أخرى. فاختار اسرائيل عوناً له في صراعه من أجل السيادة والسيطرة. فمع أن اسرائيل قد بعثرت في أرجاء عالم الشتات كالجذوة الإلهية ـ الذي لارب له: أي أن اليهود ذوو رسالة خاصة، ويبقى الله غير تام طالما أن الجمرات الإلهية منفصلة وضائعة في المادة. ويستطيع كل يهودي المشاركة بإعادة الجمرات الإلهية إلى مصدرها ويخلص العالم عن طريق الالتزام بالتوراة والصلاة. ففي هذه النظرة إلى الخلاص لايتأمل الله البشرية متلطفاً، بل يتوقف تلطفه على الجنس البشري كما أصّر اليهود على ذلك. وهكذا لدى اليهود امتياز فريد، المساعدة على إعادة تشكيل الله، وعلى خلقه من جديد.

قدم لوريا معنى جديداً لصورة النفي الأولى للملكوت. ويجب أن نتذكر أن الأحبار في التلمود قد رأوا الملكوت يسير طوعاً إلى المنفى مع اليهود بعد تدمير الهيكل. وقد ماثل الزهار الملكوت بالسفروت الأخير، فجعله جانباً أنثوياً للألوهة. ففي أسطورة لوريا سقط الملكوت مع السفروت الآخر عندما تحطمت الأوعية. فالمرحلة الأولى من الخلاص أصبحت عن طريق الزواج مع المرأة، السفروت المتوسط السادس، أصبحت مندمجة بالعالم المقدس. لكن عندما أخطأ **آدم** سقط الملكوت ثانية وذهب إلى المنفى عن بقية عوالم الرب. من غير المحتمل أن يكون لوريا قد اطلع على مؤلفات المسيحيين الغنوصيين الذين طوروا ميثولوجيا مماثلة. لقد أعاد عفوياً إنتاج أساطير المنفى القديمة والسقوط كي تلبي الظروف المأساوية في القرن السادس عشر. فحكايات الجماع الإلهية، والإلهة المنفية كان أمراً رفضه اليهود خلال الفترة التوراتية، عندما كانوا يرسون معتقد الله الواحد. علاقتهم بالوثنية وعبادة الأصنام كانت مرفوضة منطقياً من قبل السفرديم. لقد اعتنق معظم اليهود ميثولوجيا **لوريا** بدءاً من بلاد فارس إلى انجلترا وألمانيا وبولندا وإيطاليا حتى شمال أفريقيا وهولندا

واليمن لأنها كانت قادرة على العزف على وتر دفين ، وأن تقدم أملاً جديداً في لجة اليأس. فقد مكنت اليهود من الإيمان بوجود معنى نهائي ومغزى على الرغم من الظروف المرعبة التي كان يعيشها الكثيرون منهم.

لقد أصبح باستطاعة اليهود إنهاء نفي الملكوت عن طريق الالتزام بالتوراة والصلاة، وبذلك يستطيعون إعادة بناء إلههم ثانية. من الممتع مقارنة هذه الأسطورة باللاهوت البروتستانتي الذي كان يطوره **لوثر وكالفن** في **أوروبا** في الفترة ذاتها تقريباً. كان المصلحون البروتستانتيون يبشرون بسلطة الله المطلقة في لاهوتهم، فليس في وسع البشر المساهمة بشيء إطلاقاً في خلاصهم. بشّر لوريا بالإيمان بالأعمال: الله كان بحاجة إلى البشر، وسيبقى غير تام بشكل ما، دون صلاتهم أو أفعالهم الخيرة. وعلىالرغم من المأساة التي حلت باليهود في أوروبا، كانوا قادرين على التفاؤل بالبشر أكثر من تفاؤل البروتستانت. لقد رأى لوريا مهمة الخلاص بكلمات تأملية. فبينما كان مسيحيوا أوروبا ـ كاثوليكين وبروتستانت ـ يصيغون المزيد من المعتقدات، قام لوريا بإحياء طرق أبراهام أبو العافية الصوفية كي يساعد اليهود على تجاوز هذا النوع من النشاط الفكري، وأن ينموا وعياً أكثر حدسية. فترتيب أحرف الأسماء الإلهية في روحانية أبي العافية كان يذكر القباليين أنه لايمكن التعبير عن معنى الله بكلمات بشرية. كانت ميثولوجيا **لوريا** تجسد إعادة بناء وإصلاح لله. فقد وصف **حاييم فيتال** التأثيرالعاطفي لطرق لوريا: عن طريق فصل نفسه عن التجربة اليومية العادية، والبقاء ساهراً عندما ينام الآخرون، وعن طريق الصيام عندما يتناول الآخرون الطعام، وعندما ينسحب القبالي إلى عزلته لفترة يتمكن من التركيز على الكلمات الغريبة التي لاتحمل علاقة معنوية بالكلام العادي. سيشعر أنه في عالم آخر. وسيجد نفسه مرتعشاً، وكأنه قوة خارج ذاته تسيطر عليه.

لم يكن هناك داعٍ للقلق، فكما أكد لوريا أن على القبالي أن يحقق السكينة العقلية قبل البدء بالتدريب الروحي. فالسعادة والمرح أمران أساسيان: يجب ألا يحدث لطم للصدور، أو التأنيب أو الذنب أو القلق فيما يتعلق بأداء اليهودي، وقد أكد فيتال على أن الملكوت لايستطيع أن يعيش في مكان حزين وأليم، وجذور هذه الفكرة موجودة في التلمود. فالحزن ينبع من قوى الشر في العالم بينما تمكن السعادة القبالي من حب الله والتعلق به. يجب ألا يوجد غضب أو عدوان في قلب القبالي تجاه أي شخص كان حتى تجاه الغوييم. لقد ماثل لوريا بين الغضب وعبادة الأصنام لأن المرء الغاضب يكون مُسَيْطراً عليه من قبل «إله غريب». توجيه النقد إلى صوفية لوريا أمر سهل. فكما يشير **جرشوم**

شوليم أن الله المستتر الذي كان قوياً جداً في الزهار يصبح مفقوداً في دراما الخلاص أي «تحطم الأواني»[٦]. وفي الفصل التالي سوف نرى أن ذلك قد ساهم في حادثة كارثية في التاريخ اليهودي. فمع أن مفهوم الله عند لوريا كان قادراً على مساعدة اليهود في تنمية الاحساس بالسعادة واللطف وموقف إيجابي من البشرية في وقت كان الشعور بالذنب وغضب اليهود دفعا بالكثيرين إلى اليأس وإلى فقدان إيمانهم بالحياة كلها لولا ذلك.

لم يكن مسيحيوا أوروبا قادرين على تقديم روحانية إيجابية كهذه. فهم كذلك احتملوا كوارث تاريخية لا يمكن أن يهدئها دين فلسفي مدرسي. فالموت الأسود عام ١٣٤٨ وسقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣ ، والفضائح الكنسية المتعلقة بأسر أفيجنون Avignon (من ١٣٣٤ حتى ١٣٤٢)، والانشقاق الكبير (١٣٧٨ - ١٤١٧) الذي رمى عجز الظرف الإنساني في شعور عارم بالارتياح، وجلب سوء السمعة إلى الكنيسة. بدت البشرية غير قادرة على تخليص نفسها من مأزقها المخيف دون مساعدة من الله، فخلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر كان اللاهوتيون من أمثال دونس سكوتس الأوكسفوردي Duns Scotus of oxford (١٢٦٥ - ١٣٠٨) واللاهوتي الفرنسي جون غريسون (١٣٦٣ - ١٤٢٩) اللذين أكدا على سيادة الله الذي يتحكم بشؤون البشر كحاكم مطلق. لم يكن باستطاعة البشر المساهمة بشيء من أجل خلاصهم، فالأعمال الخيرة لاتنم عن امتياز بحد ذاتها بل لأن الله قد قَدَّر أن تكون هذه الأفعال خيرة. وبالتأكيد كان هناك تحول خلال هذين القرنين. فغيرسون كان متصوفاً وكان يعتقد «أن من الأفضل حب الله دون بحث، على أن نبحث بناءاً على أسباب من الإيمان الحق، كي نفهم طبيعة الله»[٧]. كانت في أوروبا القرن الرابع عشر موجة صوفية، لأن الناس - كما رأينا - قد بدأوا يدركون أن العقل كان غير كافٍ لتفسير السر الذي أسموه «الله»، وكما قال توماس أكيمبس في /محاكاة المسيح/:

> **ما الفائدة من النقاش العلماني في الثالوث. فإن تفتقد إلى التواضع ولاترضى بالثالوث. فإنني أفضل أن أشعر بالندم على أن أكون قادراً على تعريفه. فلو حفظت الكتاب المقدس عن ظهر قلب، وكل تعاليم الفلاسفة، فكم سيساعدك هذا دون نعمة وحب الله؟**[٨]

لقد أصبحت /محاكاة المسيح/ بنزعتها الدينية الكئيبة القاسية واحدة من الكلاسيكيات الروحية الغربية الأكثر شعبية. فخلال هذه الفترة كانت نزعة التقوى تتركز بشكل متزايد على يسوع الإنسان: القيام بإشارة الصليب كانت ترتكز على ألم يسوع الجسدي وعلىحزنه. وبعض التأملات التي دونها كاتب مجهول في القرن الرابع عشر

تخبر القارئ أنه عندما يستيقظ صباحاً بعد تمضية معظم الليل مفكراً بالعشاء الأخير، وبالعذاب في الحديقة، يجب أن تكون عيناه حمراوين من البكاء، عليه أن يبدأ بصلب المسيح، وأن يسير وراءه إلى الجلجلة حيث صلب، ساعة بعد أخرى يجب أن يتخيل القارئ نفسه متوسلاً للسلطات من أجل إنقاذ المسيح، وأن يجلس إلى جانبه، وأن يقبل يديه وقدميه المكبلتين بالسلاسل[٩]. في هذا البرنامج القابض للصدر لاتحظى قيامة **المسيح** سوى بالقليل، فالتأكيد هنا هو على بشرية يسوع الحساسة. تتسم هذه المقطوعات الوصفية ـ لقارئ معاصر ـ بالانفعال والفضول الكئيب. حتى المتصوفون الكبار مثل بريدجت السويدية أو جوليان النرويشية تتأملان التفاصيل الكئيبة لحالة يسوع الجسدية:

> رأيت وجهه الحبيب جافاً، لاتسيل منه الدماء، وشحوب الموت يغطيه. أصبح أكثر شحوباً، كالموت بعد أن فارقته الحياة. بعدئذ مات فأصبح لونه أزرق، وتحول تدريجياً إلى أزرق غامق بينما كان نبض الحياة يفارق الجسد. ظهرت آلامه لي في وجهه المبارك، خاصة على شفتيه. هناك أيضاً رأيت الألوان ذاتها بعد أن كان وجهه مضرباً بالحمرة ويناعة الشباب والجمال. فامتلأ قلبي حزناً وأنا أرى لونه يتحول تدريجياً مفارقاً الحياة، ارتعشت فتحتا أنفه، وجفتا أمام عيني، وأصبح جسده الغالي أسود وبنياً بينما كان يجففه الموت[١٠].

يذكرنا هذا الوصف بمقطوعات الوصف لصلب **المسيح** في اللغة الألمانية في القرن الرابع عشر. بأشكال شخوصها التي تتلوى، والدم المتدفق منها، والتي بلغت الذروة في وصف متياس كورنفالد (١٤٨٠ ـ ١٥٢٨). كانت جوليان قادرة على بلوغ رؤية عظيمة داخل طبيعة الله: تصور الثالوث يعيش داخل الروح، وليس مجرد حقيقة خارجية هناك كمتصوفة حقيقية. لكن بدت قوة التركيز الغربي على **المسيح** البشري قوية جداً لايمكن مقاومتها. فخلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر كان الرجال والنساء يجعلون كائنات بشرية مركزاً لحياتهم الدينية أكثر مما جعلوا الله مركزاً لها. فعبادة مريم والقديسين التي كانت قد تزايدت في العصور الوسطى إلى جانب العبادة المتزايدة ليسوع الإنسان. لقد صرف الحماس تجاه المقدسات والأماكن المقدسة المسيحيين الغربيين عن الشيء الضروري الواحد. فبدا كأن الناس كانوا يركزون على أي شيء ماعدا الله.

ظهر الجانب القاتم من الروح الغربية خلال عصر النهضة، فكان فلاسفة، وانسانيوا النهضة ينتقدون كثيراً الورع الذي كان سائداً في العصور الوسطى، وكانوا يكرهون السكولاستيين كثيراً لأنهم كانوا يشعرون أن تأملاتهم الغامضة جعلت الله يبدو غريباً

ومملاً. لقد أرادوا العودة إلى أصول الدين وبخاصة إلى القديس أوغسطين. كان علماء اللاهوت في العصور الوسطى يبجلون **أوغسطين** كلاهوتي، لكن الإنسانيين أعادوا اكتشاف الاعترافات التي كتبها فوجدوه إنساناً عادياً في بحث ذاتي. لم تكن المسيحية مجموعة معتقدات بل كانت تجربة. فقد شرح لورينز وفالا (١٤٠٥ ـ ١٤٥٩) أن لاجدوى من مزج العقيدة الدينية المقدسة «بألاعيب الديالكتيك» المماحكات الميتافيزيقية[١١]. وقد أدان القديس بولص كليهما. وقال فرانشيسكو بترارك (١٣٠٤ ـ ١٣٧٤) «أن اللاهوت هو في حقيقته شعر، شعر يتعلق بالله». وهو مؤثر ليس لأنه «يثبت أي شيء بل لأنه ينفذ إلى القلب»[١٢]. كان الإنسانيون يعيدون اكتشاف الكرامة الإنسانية، ولم يقدهم هذا إلى رفض الله: بل أكدوا على بشرية الله الذي أصبح إنساناً، لكن المخاطر القديمة بقيت على حالها. كان رجال النهضة مدركين إدراكاً عميقاً هشاشةً معرفتنا، وكان باستطاعتهم أيضاً أن يتعاطفوا مع الإحساس بالذنب الذي تحدث عنه أوغسطين. فكما قال بترارك:

> كم مرة فكرت فيها بالبؤس والموت، وبأية فيضانات من الدموع سعيت
> إلى غسل آثامي لدرجة أنني نادراً ما أتحدث عن الذنب دون أن أبكي،
> دون جدوى حتى الآن. فالله هو الأفضل حقاً وأنا الأسوأ[١٣].

كانت هناك مسافة شاسعة بين الله والإنسان: وكولوكيو ساليوتاتي (١٣٣٠ ـ ١٤٠٦) وليوناردو بروني (١٣٦٩ ـ ١٤٤٤) كانا يريان أن الله متعالٍ جداً عن العقل البشري ولاسبيل إلى الوصول إليه.

أما الفيلسوف الألماني ورجل الكنيسة **نيكولاس سوسا** (١٤٠٠ ـ ١٤٦٤) فقد كانت ثقته أكبر في مقدرتنا على فهم الله. وكان شديد الاهتمام بالعلم الجديد الذي سيمكننا من فهم سر الثالوث. فالرياضيات التي كانت تتناول تجريدات صرفة كان بمقدورها أن تقدم يقيناً يستحيل أن تقدمه المعارف الأخرى. وهكذا فإن المفهوم الرياضي للحد الأقصى والحد الأدنى كانا متناقضين ظاهرياً لكن بالإمكان رؤيتهما متطابقين منطقياً. «وتزامن الأضداد» يشمل فكرة الله. فكرة الحد الأقصى تشمل كل شيء، إنها تتضمن مفاهيم الوحدة والضرورة اللتان تشيران إلى الله مباشرة. زد على ذلك لم يكن الحد الأقصى مثلثاً أو دائرة أو كرة بل يشملها جميعاً متحدة: فوحدة الأضداد كانت أيضاً الثالوث. مع ذلك فالتفسير الذي قدمه نيكولاس كان ذا معنى ديني يسير، ويقلل فكرة الله ـ كما يبدو ـ إلى درجة لغز منطقي[١٤]. لكن اقتناعه أن الله يحتضن كل شيء حتى

المتناقضات مماثل للمفهوم الأرثوذوكسي اليوناني بأن اللاهوت الحق يجب أن يكون قائماً على النقائض. فعندما كان نيكولاس يكتب كمعلم روحي أكثر من كونه فيلسوفاً وعالم رياضيات ـ كان مدركاً أن المسيحي يجب أن «يترك كل شيء خلفه» أثناء سعيه إلى الاقتراب من الله. وأن «يتجاوز فكره» ليمضي إلى ماوراء الاحساس والعقل. فوجه الله سيبقى مغلفاً في «صمت صوفي وسري»[١٥].

لم تستطيع الرؤى الجديدة للنهضة أن تخاطب المخاوف الأعمق مثل: الله يقع خارج متناول العقل. ولم يمض وقت طويل على وفاة **نيكولاس** حتى اندلع، رهاب مدمر في **ألمانيا** وامتد إلى أرجاء أوروبا الشمالية. ففي عام ١٤٨٤ نشر البابا **أنوسنت** الثامن الأمر المعروف باسم **سوما ديزيراتس** Summa Desiderahtes الذي كان نقطة علامة لبداية جنون السحر الكبير الذي استعر متقطعاً في أرجاء أوروبا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر مجتاحاً الجماعات البروتستانتية والكاثوليكية على السواء، فكشف عن الجانب القاتم في الروح الغربية. فخلال هذا الاضطهاد المشين تم تعذيب الآلاف من الرجال والنساء حتى اعترفوا بجرائم مذهلة مثل زعمهم أنهم كانوا يقيمون اتصالات جنسية مع الشياطين، أو طيرانهم في الهواء لمئات الأميال كي يشاركوا في طقوس العربدة السرية حيث يعبد الشيطان بدلاً من الله في قداس فاحش. فنحن نعرف الآن أنه لم يكن هناك ساحرات، لكن ذلك السعار الذي كان يمثل نزوة جماعية واسعة اشترك فيها أعضاء محاكم التفتيش، وضحايا كثيرون حلموا بهذه الأشياء، وكان إقناعهم سهلاً بحدوث هذه الأشياء بالفعل. ارتبطت هذه النزوة بمعاداة للسامية وبخوف جنسي عميق. فقد ظهر الشيطان كظل لله، مقتدر ومحال أن يكون خيراً. لكن هذه النزوة تحدث لمتحدث في الدين الإلهي الآخر. فالقرآن على سبيل المثال يوضح أن الله سيغفر للشيطان في يوم الحساب. وقال بعض المتصوفين أنه هبط من السماء لأنه أحب الله أكثر مما أحبه أي من الملائكة. أمره الله أن يسجد لآدم في يوم الخلق لكن الشيطان أبى لأنه اعتقد أن السجود لايكون إلا للّه وحده. أما في الغرب فقد أصبح الشيطان شخصاً يدل على شر لايمكن ضبطه. وغالباً ماصوره الناس حيواناً هائلاً ذا شهوة جنسية جامحة، وله جهاز تناسلي ضخم. وكما اقترح **نورمن كوهن** في كتابه /شياطين أوروبا الداخليين/ أن هذه اللوحة للشيطان لم تكن مجرد اسقاط لخوف وقلق دفينين. فجنون السحر كان يمثل أيضاً ثورة تشنجية غير واعية ضد دين قمعي وإله قاسٍ. وكانت محاكم التفتيش تخلق مع الساحرات سوياً في غرف التعذيب نزوة كانت نقيضاً للمسيحية. لقد أصبح القداس الأسود Black Mass مرضياً وانحرافاً لكنه

كان مرعباً يعبد فيه الشيطان بدلاً من الله الذي بدا قاسياً ومخيفاً جداً لدرجة يتعذر التعامل معه(١٦).

كان **مارتن لوثر** (١٤٨٣ - ١٥٤٦) قوي الإيمان بالسحر، وكان يرى أن الحياة المسيحية كانت مثل معركة مع الشيطان. بالإمكان فهم حركة الإصلاح على أنها مسعى لمخاطبة هذا القلق على الرغم من أن معظم المصلحين لم يطوروا أي مفهوم جديد عن الله. فتسمية حلقة التغير الديني الهائلة التي حدثت في أوروبا خلال القرن السادس عشر «بالإصلاح» سيكون ذلك تبسيطاً بالطبع. فالكلمة تعني حركة موحدة ومتعمدة أكثر مما حدث فعلاً.

كان المصلحون بتنوعاتهم يحاولون التأسيس لوعي ديني جديد كانوا يحسونه بقوة، لكنهم لم يصيغوه في مفاهيم أو في فكر واعٍ. فنحن لانعرف تماماً لماذا حدثت حركة الإصلاح: ففي أيامنا هذه يحذرنا العلماء من الروايات التي تقدمها لنا الكتب القديمة. فأسباب التغيرات لم تكن كلها فساد الكنيسة كما يعتقد غالباً، ولافتور في الحماس الديني. فكما يبدو كان في أوروبا حماس ديني دفع الناس إلى انتقاد الانتهاكات التي كان الناس يعتبرونها سابقاً بديهيات. لقد انبثقت أفكار المصلحين الحقيقية من العلوم اللاهوتية الكاثوليكية القروسطية. وقد لعب ظهور القومية والمدن في ألمانيا وسويسرا دوراً مماثلاً للدور الذي لعبته التقوى الجديدة والوعي اللاهوتي لعامة الناس خلال القرن السادس عشر. كما ساد في أوروبا إحساس متزايد بالفردية، وهذا الإحساس كان يستلزم مراجعة جذرية للمواقف الدينية الراهنة. فبدلاً من أن يعبر الناس عن إيمانهم بطرق جماعية خارجية كانوا قد بدأوا اكتشاف آثار الدين الداخلية. لقد ساهمت هذه العوامل جميعاً في التغيرات العنيفة والمؤلمة التي دفعت الغرب إلى الحداثة.

كان لوثر، قبل تحوله إلى البروتستانتية، قد أصبح يائساً من إمكانية إرضاء إله أصبح يكرهه: «على الرغم من أنني عشت حياة لاألوم نفسي على شيء فيها، شعرت أنني كنت مذنباً، وأنني لست مستريح الوجدان أمام الله. ولم أكن أعتقد أنني قد أرضيته بأعمالي. فبصرف النظر عن محبة ذلك الله الحق الذي كان يعاقب المذنبين، فإنني في الحقيقة كرهته. لقد كنت راهباً فاضلاً، وشديد الالتزام ضمن سلكي لدرجة أنه إذا كان هناك راهب ما، سيصعد إلى السماء لانضباطه الكهنوتي فإنني أنا ذلك الراهب. ويؤكد ذلك جميع رفاقي في الدير... مع أن وجداني لم يمدني باليقين، كنت أشك دائماً، وكنت أقول «أنت لم تفعل ذلك كما

يجب. لم تكن متأكداً بما فيه الكفاية. لقد تركت ذلك الشيء من اعترافك»[١٧].

يتعرف مسيحيون كثر في يومنا هذا على هذه الحالة التي لم تستطع حركة الإصلاح إلغاءها تماماً. كان إله لوثر يتسم بالغضب، ومامن قديس ولانبي ولامزموري Paslmists قادر على احتمال هذا الغضب الإلهي. ولم يكن من المستحسن أن يفعل الإنسان مافي وسعه فقط لأن الله كان أزلياً كلي القدرة، كان غضبه على المذنبين الراضين عن أنفسهم هائلاً ولامتناهياً[١٨]. ولايمكن التعرف على مشيئته. ليس بوسع الالتزام بقوانين الله أو التراتب الديني إنقاذنا. في الحقيقة كان القانون الإلهي مجلبة للاتهام والرعب لأن يظهر عدم كفاءتنا. فبدلاً من أن يجلب قانون الله رسالة أمل كان يكشف عن «غضب الله، والذنب، والموت واللعنة من منظور الله»[١٩]. ظهر الاختراق الشخصي الذي قام به لوثر عندما صاغ معتقده للتبرئة: ليس في وسع الإنسان أن ينقذ نفسه، فالله يقدم كل شيء ضروري للتبرئة، وإعادة علاقة بين المذنب والله. فالله إيجابي والبشر سلبيون وحدهم. أعمالنا الخيرة، والالتزام بالشرع ليست السبب في تبرئتنا، بل النتيجة فقط هي التي تبرئنا. فنحن قادرون على الالتزام بمفاهيم الدين لأن الله قد أنقذنا. وهذا ماعناه القديس **بولص** في عبارته «التبرئة بالإيمان».

لم يكن في نظرية لوثر شيء جديد. لقد كانت سارية في أوروبا منذ مطلع القرن الرابع عشر. لكن ما أن أمسك **لوثر** بها، وجعلها فكرته حتى شعر أن كل مخاوفه قد تلاشت. فالكشف الذي حدث «جعلني أشعر وكأنني قد ولدت من جديد، كأنني دخلت عبر بوابات مشرعة إلى الفردوس نفسه»[٢٠].

مع ذلك بقي **لوثر** شديد التشاؤم حول الطبيعة البشرية. ففي نهاية عام ١٥٢٠ طور ماأسماه لاهوت الصليب. لقد تبنى عبارة القديس بولص التي خاطب بها المؤمنين الكورنيثيين بأن صليب **المسيح** قد أوحى أن «**حماقة الله هي أكثر حكمة من الحكمة البشرية، وأن ضعف الله أقوى من قوة البشر**»[٢١]. فالله يبرئ المذنبين الذين يعتبرون مخطئين إذا ماطبقت عليهم المعايير البشرية، وأهلاً للعقاب. فقوة الله كانت تتكشف في ماكان يعتبر ضعفاً في عيون البشر. بينما كان لوريا يعلّم القباليين أن بالإمكان العثور على الله في الهدوء والسعادة كان لوثر ينادي أن «**بالإمكان العثور على الله في الألم والصليب**»[٢٢]. طور لوثر من هذا الموقع لاهوتاً جدلياً ضد السكولاستيه مميزاً اللاهوتي المزيف الذي يقدم عرضاً للذكاء البشري فيعتبر أن «بالإمكان فهم أشياء الله الخفية بكل

وضوح[٢٣]»، عن اللاهوتي الحق الذي «يفهم أشياء الله المرئية الواضحة عبر الألم والصليب»[٢٤]. بدا الاعتقاد بالثالوث والتجسيد عرضة للشك بسبب الطريقة التي صاغها فيها آباء الكنيسة؛ والتي كانت معقدة إلى حدٍ بدا معها (لاهوت القدرة) زائفاً. مع ذلك بقي لوثر وفياً لمعتقدات نيقيا Nicaea وإفسوس Ephesus وشاليسندون Chalcendon. كانت تعتمد نظريته في التبرئة على ألوهة **المسيح** والبناء الثالوثي. كانت هذه المعتقدات التراثية بالله متجذرة بعمق في التجربة المسيحية، ولاداعي لأن يتساءل عنها لوثر أو كالفن. لكن لوثر رفض الغموض الذي صاغه اللاهوتيون الزائفون. تساءل قائلاً «ماالفرق بالنسبة لي؟» عندما واجهته المعتقدات التعليلية اللاهوتية لشخص المسيح: كل ماكان بحاجة لمعرفته كان: إن **المسيح** هو مخلصه[٢٥].

كان **لوثر** يشك بإمكانية البرهنة على وجود الله. فالله الوحيد الذي بالإمكان استنتاجه من النقاش المنطقي ـ كالذي استخدمه **توما الإكويني** كان إله الفلاسفة الوثنيين. فعندما نادى لوثر بأن «الإيمان» يبرئنا لم يكن يقصد تبني الآراء الصحيحة حول الله: الإيمان لايتطلب معلومات ومعرفة يقينية كما ورد في إحدى مواعظه «بل استسلام حر ورهان سعيد على خيرية الله غير المعروفة والتي ليست بحاجة إلى إثبات»[٢٦]. لقد استشرف حلول **باسكال وكيرغارد** لمشكلة الإيمان. فالإيمان لم يكن يعني الموافقة على مقترحات عقيدة ما وليس اعتقاداً في رأي عقيدي. كان الدين قفزة في الظلام باتجاه حقيقة يجب تبنيها بثقة. كان نوعاً من «معرفة وظلمة لايرى المؤمن فيهما شيئاً»[٢٧]. لقد أكد على أن الله قد حرم تحريماً تاماً النقاش التأملي لطبيعته. فمحاولة الوصول إليه عبر العقل وحده قد تكون خطرة، وتؤدي إلى اليأس لأن ماسنكتشفه هو قدرة الله وحكمته وعدالته التي لاترعب سوى المذنبين المدانين. فبدلاً من أن يخوض المسيحي في نقاش عقلاني حول الله ينبغي عليه أن يوائم بين الحقائق الموضحة في الكتاب المقدس وأن يجعلها حقائقه هو: وقد أوضح لوثر السبيل إلى ذلك في العقيدة التي صاغها في كتابه (حوار عقيدي صغير):

> **أؤمن أن يسوع مولود من الآب من الأزل، وأؤمن أيضاً بالإنسان الذي ولدته مريم العذراء هو ربي الذي خلصني بعد أن كنت مخلوقاً ضائعاً مداناً، وخلصني من جميع ذنوبي، من الموت، ومن سطوة الشيطان، لم يفتديني بالفضة أو الذهب بل بدمه المقدس الثمين، وبعذابه البريء، وموته كي أعيش تحته، وفي ملكوته، وأن أخدمه بالطريق القويم المبارك إلى الأبد حتى عندما يبعث من عالم الأموات والعصور إلى الأبد»[٢٨].**

كان لوثر مدرَّباً في اللاهوت السكولاستي، لكنه تحول إلى أشكال إيمانية أكثر بساطة، وعمل ضد لاهوت القرن الرابع عشر الغامض الذي لم يكن بوسعه فعل شيء كي يهدئ من مخاوفه. مع ذلك فهو شخصياً كان غامضاً عندما حاول شرح كيف تتم تبرئتنا. **فأوغسطين** بطل لوثر قد علم أن الاستقامة الإلهية أصبحت جزءاً منا، وأصر لوثر على أن الاستقامة بقيت خارج المذنب، لكن الله اعتبرها وكأنها كانت استقامتنا نحن. لقد أدت حركة الإصلاح إلى إرباك عقائدي، وإلى تكاثر معتقدات جديدة كرايات لطوائف عديدة كانت ضعيفة وتقية مثل بعض الطوائف التي سعت كي تحل مكانها.

زعم لوثر أنه وُلِدَ ثانية عندما صاغ معتقد التبرئة، لكن لايبدو أن جميع مخاوفه قد زالت فقد بقي متضايقاً غاضباً وعنيفاً. فجميع التراثات الدينية الرئيسية تزعم أن حمض الاختبار لأية روحانية هو الدرجة التي تتكامل فيها في الحياة اليومية. فكما قال بوذا أن علىالمرء بعد الاستنارة «أن يعود إلى مكان السوق» ويمارس الرحمة على الكائنات البشرية. إحساس بالسكينة والهدوء، وإحساس بالحب هذه جميعاً نقاط علّام للرؤية الدينية الحقة. كان **لوثر** معادياً للسامية متطرفاً، وكان كارهاً **للنساء**، ويتشنج من كراهيته ورعبه من الجنس، وكان يعتقد أن جميع **الفلاحين المتمردين يجب أن يقتلوا**. فرؤيته لإله غاضب ملأته بغضب شخصي، وقد اقترح البعض أن شخصيته القتالية قد أوقعت ضرراً كبيراً بحركة الإصلاح. ففي بداية حياته كمصلح كان الكثيرون من الكاثوليك المتعصبين يتبنون الكثير من أفكاره، وكان بإمكانهم أن يعطوا الكنيسة حيوية جديدة، لكن تكتيك لوثر العدواني جعلهم عرضة لشك غير ضروري[٢٩].

في نهاية المطاف كان لوثر أقل أهمية من **جون كالفن** (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) الذي كان منحى الإصلاح السويسري لديه مبنياً على أكثر من لوثر، على مثل النهضة، وكان ذا تأثير عميق على روح الشعب الغربية الناهضة. ففي نهاية القرن السادس عشر كانت الكالفانية قد ترسخت كعقيدة عالمية بمزاياها ومساوئها. كانت قادرة على تحويل المجتمع، وأن تمد الناس بالإلهام بأنهم يستطيعون بلوغ ماكانوا يريدونه. فقد ألهمت الأفكار الكالفانية الثورة **البيوريتانية** في انجلترا بزعامة **كرومويل** في عام ١٦٤٥ ، واستعمار نيو **انجلند** في عام ١٦٢٠ . كانت معظم أفكار لوثر محصورة في تأثيرها على **ألمانيا** بعد وفاته، بينما بدت أفكار **كالفن** أكثر تقدمية. لقد طور تلاميذه تعاليمه، وأثروا على الموجة الثانية من حركة الإصلاح. أشار المؤرخ **هوغ تريغور روبر** إلى أن الكالفانية كان يتخلى عنها معتنقوها بسهولة أكبر من تخلي معتنقي الكاثوليكية الرومانية؛ ومن هنا جاء القول المأثور

«إذا اعتنقت الكاثوليكية، فإنك سوف تبقى كاثوليكياً دائماً». مع ذلك فقد أحدثت الكالفانية تأثيرها الخاص بها: فعندما يتم التخلي عنها يمكن عندئذ التعبير عنها في أساليب دنيوية[٣٠]. وكان هذا صحيحاً في الولايات المتحدة بشكل خاص. فالأمريكيون الذين ماعادوا يؤمنون بالله كان بإمكانهم الإقرار بالأخلاق البيوريتانية في ميدان العمل، وبفكرة الاصطفاء الكالفانية: لأنهم كانوا يعتبرون أنفسهم «أمة مختارة» عَلَمها ومُثُلها لهما غاية نصف إلهية. فالأديان الرئيسية كما رأينا ـ كانت بأحد معانيها نتاجات الحضارة، وبخاصة حضارة المدينة. لقد تطورت في عصر كانت فيه طبقات التجار تصعد فوق المؤسسة الوثنية القديمة، وأرادت أن تضع قدرها في أيديهم. كانت النسخة الكالفانية للمسيحية جذابة للبورجوازية، خاصة في المدن الأوروبية الحديثة التطور، هذه البورجوازية التي أرادت تحطيم أغلال الكهنوت القمعي.

لم يكن اللاهوتي السويسري **هولدريش زفنغلي** (١٤٨٥ ـ ١٥٣١) مهتماً بالعقيدة تحديداً كما كان **كالفن**. كان اهتمامه منصباً على جوانب الدين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. كان يريد العودة إلى ورع أكثر بساطة، كما في الكتاب المقدس، لكنه تبنى الاعتقاد بالثالوث على الرغم من أن أصل مفرداته ليس الكتاب المقدس فكما كتب في / معاهد الدين المسيحي/ أعلن أن الله واحد، لكنه «يطرح هذه المقولة أمامنا موجوداً في شخوص ثلاثة»[٣١]. وقام بإعدام اللاهوتي الإسباني **ميشيل سيرفينتوس** في عام ١٥٥٣ لأنه أنكر الثالوث. كان سرفينتوس قد هرب من إسبانيا الكاثوليكية ملتجئاً إلى جنيف الكالفانية، ومبشراً بأنه كان يعود إلى دين الرسل وآباء الكنيسة الأوائل الذين لم يسمعوا قط بهذا المعتقد الغريب. فقال أنه لايوجد شيء في العهد الجديد يناقض الوحدانية الصارمة للنصوص المقدسة اليهودية. وبالتالي كان الاعتقاد بالثالوث فبركة بشرية «حرفت عقول الناس عن معرفة **المسيح** الحق، وقدمت لنا إلهاً ثلاثياً»[٣٢]. شاركه في معتقداته مصلحان إيطاليان هما: **جورجيو بلاندراتا** (١٥١٥ ـ ١٥٩٠) **وفاوستوس سوسينوس** (١٥٣٩ - ١٦٠٤) اللذان هربا إلى **جنيف**، لكنهما اكتشفا أن لاهوتهما كان أكثر تحرراً إذا ماقورن بحركة الإصلاح السويسرية، وهما لم يلتزما بالنظرة التقليدية الغربية للغفران. لم يعتقدا أن الرجال والنساء نالوا البراءة بموت **المسيح** بل نالوها من خلال إيمانهم أو ثقتهم بالله. فقد أنكر **سوسينوس** في كتابه /المسيح المنقذ/ مايسمى بعقيدة مجمع نيقيا المسكوني: فعبارة «ابن الله» لم تكن تعبر عن طبيعة يسوع الإلهية بل كانت تعني أن الله كان يحبه محبة خاصة. وأنه لم يمت كي يغفر لنا ذنوبنا بل كان مجرد معلم «أوضح وعلّم السبيل إلى الخلاص». أما بالنسبة إلى الاعتقاد بالثالوث الذي كان مجرد تضخيم فهو رواية خيالية

«لايقبلها العقل»، وتشجع المؤمن على الاعتقاد بآلهة ثلاثة منفصلة[٣٣]. بعد إعدام **سرفينتوس** هرب **بلاندراتا** و**سوسينوس** إلى **بولندا** و**ترانسلفانيا** حاملين معهما دينهما الوحداني الإله.

كان **زفنغلي** و**كالفن** يعتمدان على أفكار أكثر تقليدية حول الله، وأكدا على سلطته المطلقة ـ كما فعل لوثر ـ ولم يكن هذا مجرد اقتناع فكري بل نتيجة لتجربة شخصية جداً. ففي آب ١٥١٩ أي بعد أن بدأ زفنغلي عمله كوزير في **زيوريخ**، حين كان الوباء قد أجهز على ٢٥٪ من سكان المدينة وشعر أنه مغلول لاحول له ولاطول بعد أن أدرك أن ليس بإمكانه فعل شيء لانقاذ نفسه، لم يخطر له أن يصلي إلى القديسين ليمدوا لهم العون، أو يطلب تدخل الكنيسة لصالحه. وبدلاً من ذلك رمى نفسه لرحمة الله، وكتب هذا الدعاء الموجز:

افعل ما تشاء،
لأنني لاأفتقر إلى شيء،
إنني دعاؤك
كي يُستعاد أو يدمر[٣٤].

كان استسلامه مماثلاً للمثل الأعلى في الإسلام: فالمسيحيون الغربيون مثلهم مثل اليهود والمسلمين في مرحلة مماثلة من تطورهم لم يعودوا راغبين بقبول وسطاء، بل كانوا يطورون إحساساً بمسؤوليتهم الثابتة أمام الله. وبنى كالفن أيضاً إصلاحه الديني على الحكم المطلق لله، دون أن يترك لنا عرضاً كاملاً لتجربته التي حولته. يخبرنا في كتابه /تعليق على المزامير/ أن تحوله كان من عمل الله بالكامل. وكان مستعبداً تماماً بالكنيسة الدستورية و«بالخرافات البابوية». لم يكن قادراً وبالأحرى لم يكن راغباً بالانعتاق منهما، وان عمل الله هو الذي خلصه «وأخيراً حول الله مساري في اتجاه مختلف عن طريق لجام رعايته الخفي. بتغير مفاجئ إلى الانقياد، فدجن عقلاً عنيداً جداً»[٣٥]. كان الله وحده المسيطر، وكان كالفن عاجزاً تماماً أمامه، وشعر أنه تم اختياره لمهمة خاصة بإحساسه المرهف لعجزه وإخفاقه.

كان هذا التحول الجذري سمة مميزة للمسيحية الغربية منذ عهد أوغسطين، وسوف تستمر البروتستانتية في تراث الانفجار المفاجئ والعنيف من الماضي أي ماأسماه الفيلسوف الأمريكي **وليم جميس** دين «ولادة مزدوجة» «للأرواح المريضة»[٣٦]. كان المسيحيون يولدون من جديد على إيمان بالله ورفض كوكبة من الوسطاء الذين وقفوا حائلاً بينهم

وبين الله في الكنيسة القروسطية. قال كالفن إن الناس كان يبجلون القديسين بدافع من خلقهم، كانوا يريدون استرضاء إله غاضب بكسب مودة القريبين منه. فعندما كان البروتستانتيون يسمعون أن القديسين غير مؤثرين كانت تنفجر كمية كبيرة من غضبهم وعداوتهم التي كانوا يحسون بهما تجاه إله غاضب في رد فعل مركز. فقد وجد الإنساني البريطاني **توماس مور** حقداً شخصياً في كثير من النقد اللاذع الموجه إلى «عبادة القديسين الوثنية»[٣٧]. وكان يجد هذا الحقد متنفساً له في عنف تحطيم الصور. كان البروتستانتيون والبيورتيانيون يدينون الصور الميتة في العهد القديم بأقصى جدية عندما هشموا تماثيل القديسين ومريم العذراء، وطلوا اللوحات الجدارية في الكنائس والكاتدرائيات باللون الأبيض. دلت فورة حماسهم أنهم كانوا خائفين من تأثيم هذا الإله الغيور الغاضب بمقدار خوفهم عندما كانوا يصلون للقديسين كي يتوسطوهم، وأوضحت كذلك أن هذا الحماس لعبادة الله وحده لم يكن نابعاً من اقتناع هادئ بل من إنكار قلق جعل الإسرائيليين القدماء يحطمون أعمدة عشيرة، ويصبون سيولاً من الشتائم على آلهة جيرانهم.

يذكر كالفن عادة بإيمانه بالقدر، لكن اعتقاده هذا لم يكن مركزياً في فكره: ولم يصبح أمراً حاسماً في الكالفانية حتى بعد موته. فمشكلة مصالحة كلية القدرة الإلهية، وكلية معرفته مع حرية الإرادة البشرية تنبع من مفهوم تم تصوره للإله (anthropomorphic أي خلع صفات بشرية على الآلهة). فقد رأينا أن المسلمين قد واجهو هذه الصعوبة خلال القرن التاسع دون أن يجدوا مخرجاً منطقياً أو عقلانياً لها، فقد شددوا على سر وعدم المقدرة على معرفة الله. بيد أن هذه المسألة لم تزعج المسيحيين الأرثوذكس اليونانيين الذين كانوا يستمتعون بالنقائض ووجدوها مصدراً للنور والإلهام، لكنها كانت نزاعاً قاسياً في الغرب حيث كانت تسود نظرة أكثر شخصانية لله. حاول الناس التحدث عن مشيئة الله وكأنه كان مجرد كائن بشري، خاضع لنفس القيود مثلنا، وكان يُسَيِّر العالم فعلياً كحاكم دنيوي. هذا وكانت الكنيسة الكاثوليكية قد أدانت فكرة أن الله قد قَدَّر مسبقاً من حلت عليهم اللعنة إلى جهنم، فقد استخدم **أوغسطين** كلمة «القدر المسبق» ليطلقها على قرار الله في انقاذ النخبة، لكنه أنكر أن بعض الأرواح الضالة محكوم عليها بالهلاك، علماً أن هذه كانت نتيجة منطقية لفكره. لقد أعطى كالفن حيزاً يسيراً لموضوع القدر المسبق في معاهده. فعندما ننظر في شؤوننا يبدو أن الله كان يفضل فعلاً أناساً على آخرين كما اعترف كالفن. ولماذا استجاب البعض للإنجيل، ولم يكترث له آخرون؟ هل كان الله يتصرف بطريقة اعتباطية أو غير عادلة؟ أنكر كالفن أن يكون الاختيار الظاهري للبعض وإهمال آخرين دليلاً على سر الله[٣٨]. لم يكن هناك حل

عقلاني للمشكلة التي بدت أنها تتضمن أن حب الله وعدله لايمكن التوفيق بينهما، ولم يسبب هذا قلقاً كبيراً لكالفن لأنه لم يكن مهتماً كثيراً بالعقيدة.

فبعد وفاته، عندما احتاج الكالفانيون أن يميزوا أنفسهم عن اللوثريين من ناحية وعن الكاثوليك الرومان من ناحية أخرى قام **تيودور بيزا** (١٥١٩ ـ ١٦٠٥) الذي كان الساعد الأيمن لكالفن في جنيف بتولي القيادة بعد وفاته، وجعل القدر المسبق العلاقة المميزة للكالفانية. لقد صاغ هذا التناقض بمنطق لايلين. فبما أن الله كلي القدرة بالتالي ليس في وسع الإنسان المساهمة بشيء في خلاصه، كان الله غير قابل للتغير، وأوامره عادلة وأبدية: وهكذا فقد قرر منذ الأزل أن ينقذ البعض، وقدر مسبقاً اللعنة الأبدية على الباقين، تراجع بعض الكالفانيين عن هذا الاعتقاد البغيض المرعب، وجادل جاكوب أرمينيوس في البلاد المنخفضة أن هذا الاعتقاد كان نموذجاً للاهوت رديئ لأنه تحدث عن الله وكأنه كائن بشري. كان الكلفانيون يعتقدون أن بالإمكان مناقشة الله موضوعياً مثل مناقشة أية ظاهرة أخرى، فكانوا يطورون أرسطية جديدة كانت تشدد على أهمية المنطق والميتافيزيقا. كانت هذه الأرسطية مختلفة عن أرسطية القديس توما الإكويني، لأن اللاهويتيين الجدد لم يكونوا مهتمين بمضمون فكر أرسطو قدر اهتمامهم بطريقته العقلانية. لقد أرادوا تقديم المسيحية كمنهج عقلاني متماسك بالإمكان استنباطه من خلال استنتاجات استقرائية قائمة على بديهيات معروفة. فكان هذا مفارقة كبيرة بالطبع لأن المصلحين جميعاً قد رفضوا هذا النقاش العقلاني لله. فاللاهوت الكلفاني اللاحق المتعلق بالقدر المسبق أظهر ماقد يحدث عندما لم يعد التناقض وسر الله يعتبران شعراً بل يفسران بمنطق متماسك لكنه منطق مرعب. فما أن يبدأ التفسير الحرفي للكتاب المقدس بدلاً من التفسير الرمزي حتى تغدو فكرة الله مستحيلة. فإذا تخيلنا أن إلهاً مسؤول فعلياً عن كل شيء يحدث على الأرض فإن هذا يتضمن تناقضات مستحيلة فإله الكتاب المقدس يتوقف عن كونه رمزاً لوجود متعالٍ ليصبح طاغية ظالماً وقاسياً. ويبين الاعتقاد بالقدر المسبق عيوب إله شخصي كذلك.

بنى البيوريتانيون تجربتهم الدينية على فكرة كالفن، فوجدوا ـ كما يتضح ـ أن الله صراع. فلا يبدو أنه أمدهم بالسعادة أو بالرحمة. وتبين سِيَرَهم الذاتية ومجلاتهم أنهم كانوا ممسوسين بفكرة القدر المسبق، وبرعب من أنهم لن ينقذوا. وهكذا أصبح التحول شاغلاً مركزياً، مسرحية معذبة عنيفة يصارع فيها المذنب وموجهه الروحي كل من أجل خلاص روحه. كان على التائب الخضوع لإذلال شديد أو تجربة يائس حقيقة من نعمة الله

حتى يدرك اتكاله الكلي على الله. ففي أغلب الأحيان كان التحول يمثل إزالة العقد النفسية: تحول غير صحي من يأس متطرف إلى ابتهاج. وقد قاد التشديد المكثف على الجحيم واللعنة ـ متحداً بتدقيق للذات مبالغ فيه ـ بالكثيرين إلى إحباط إكلينكي: فكان الانتحار سائداً، وكان البيوريتانيون يعزونه إلى الشيطان الذي بدا حضوره في حياتهم قادراً كإله[٣٩]. كانت النزعة البيوريتانية ذات بعد إيجابي فعلاً: لقد أعطت الناس إحساساً بالكبرياء في عملهم الذي كانوا يمارسونه وكأنما هو نوع من الرق، فأصبحوا يرونه «نداءاً». ولقد ألهمت الروحانية الرؤوية العاجلة البعض باستعمار العالم الجديد. لكن إله البيوريتانيين ـ في أسوأ حالاته ـ ألهمهم القلق وعدم تسامح فظ للذين لم يكونوا من ضمن النخبة.

وهكذا أصبح الكاثوليكيون والبروتستانتيون يعتبرون بعضهم أعداءً علماً أن مفهومهم ومعرفتهم حول الله كانت متماثلة بشكل ملحوظ. فبعد المجلس الكنسي في ترينت ١٥٤٥ ـ ١٥٦٣ ألزم اللاهوتيون الكاثوليك أنفسهم بلاهوت الأرسطية المحدثة الذي حصر دراسة الله بعلم الطبيعة. فالمصلحون مثل **اغناطيوس لويولا** (١٤٩٠ ـ ١٥٥٦) مؤسس جماعة يسوع شارك في التأكيد البروتستانتي على معرفة مباشرة بالله، والحاجة إلى كشف مناسب، وأن يجعله المرء خاصاً به. فالغاية من التمارين الروحية التي طورها اليسوعيون الأوائل أن تغري بالتحول، والتي قد تكون تجربة مؤلمة، مدمرة وشديدة الغبطة في آن معاً. فمن خلال تأكيدها على تحرٍ للذات وقرار شخصي فإن هذه العزلة التي تدوم ثلاثين يوماً تتخذ فيها خطوات ـ خطوة تلو أخرى، بإشراف مرشد كانت مماثلة للروحانية البيوريتانية. وتمثل هذه التمارين دورة منهجية عالية الكفاءة في الصوفية. فقد طور المتصوفون تمارين مماثلة للتي يستخدمها المحللون النفسيون اليوم، ومن الهام أيضاً أن نرى الكاثوليك والأنغليكانيين يستخدمون هذه التمارين لتقديم نمط علاجي بديل.

كان اغناطيوس مدركاً لمخاطر الصوفية الزائفة. وأدرك ـ مثل لوريا ـ أهمية الهدوء والبهجة محذراً مريديه من الإفراط الانفعالي الذي دفع ببعض البيوريتانيين إلى الحافة. ففي كتابه/قواعد للأرواح البصيرة/ يقسم الانفعالات المتنوعة التي من المحتمل أن يتعرض لها الممارس خلال عزلته إلى: انفعالات قد تأتي من الله وانفعالات تأتي من الشيطان. يجب أن يحس الممارس بالله في سلام وأمل وبهجة و«سمو عقلي» بينما يأتي الهدوء والحزن وعدم المتعة والضياع من «الروح الشريرة». كان إحساس اغناطيوس بالله شديداً: جعله يبكي غبطة، وقال ذات مرة أن دون هذا الإحساس لن يكون قادراً على العيش. لكنه لم يكن يثق بتبدلات الانفعال العنيفة، وشدد على حاجة المريد في رحلته إلى ذات جديدة.

لقد رأى المسيحية ـ كما رأها كالفن ـ لقاء مع **المسيح** تَمَّ التخطيط له في التمارين: فكانت الذروة «التأمل» للحصول على الحب» الذي يرى «جميع الأشياء كمخلوقات من فضل الله وانعكاسات له»[٤٠]. فبالنسبة لأغناطيوس كان الله يملأ العالم. فخلال عملية تقديس كان مريدوه يستذكرون.

> **كنا نرى غالباً أن حتى الأشياء الصغيرة كان باستطاعتها أن تجعل روحه تحلق نحو الأعلى، إلى الله الذي هو الأعظم حتى في الأشياء الصغيرة. ولدى رؤية نبات، أو ورقة، أو زهرة، أو ثمرة، أو دودة أو حيوان صغير كان باستطاعته أن يحلق حراً فوق السماوات، وأن يصل إلى داخل الأشياء التي تقع خارج الحواس**[٤١].

عرف اليسوعيون الله ـ مثلما عرفه البيوريتانيون ـ كقوة دينامية تملؤهم ثقة وقدرة في أفضل حالاتها. فكما تجرأ البيوريتانيون على عبور الأطلنطي للاستقرار في نيو انجلند كذلك طافت البعثات التبشيرية اليسوعية العالم: **فرانسيس زافير** (١٥٠٦ ـ ١٥٥٢) نشر الانجليكانية في **الهند** و**اليابان**. و**ماتيورتيشي** (١٥٥٢ ـ ١٦١٠) أخذ الانجيل إلى **الصين**، و**روبرت دونوبيلي** (١٥٧٧ ـ ١٦٥٦)، أخذ الإنجيل إلى الهند. كان اليسوعيون علماء متحمسين. وقد قال بعضهم أن أول نقابة علمية لم تكن الجمعية الملكية في لندن أو الجماعة الأكاديمية في **سيمنتو** Cimento بل الجماعة اليسوعية.

مع ذلك بدا الكاثوليك مضطربين مثل البيوريتانيين. فاغناطيوس مثلاً اعتبر نفسه مذنباً كبيراً لدرجة أنه كان يدعو كي يكشف جسده بعد موته فوق تلة روث كي تأكله الطيور والكلاب. وقد حذره أطباؤه من أنه قد يفقد بصره إذا ماستمر في البكاء أثناء القداس. **تيريزا أفيلا** التي أصلحت حياة أديرة النساء في سلك **الكرمليت** الحافي رأت رؤيا مرعبة شاهدت المكان المحجوز لها في جهنم. وبدا وكأن القديسين الكبار في تلك الفترة كانوا يعتبرون الله والعالم نقيضين لايمكن التوفيق بينهما: كي ينال المرء الخلاص عليه أن ينكر العالم وكل المشاعر الطبيعية. كان **فَنْسِتْ دو بول** الذي عاش حياة تتسم بالمحبة والأعمال الصالحة يدعو الله أن ينتزع منه حبه لوالديه. **جين فرانسيس دوشا نتال** التي أسست سلك العذراء خطت فوق جسد ابنها عندما مضت كي تنضم إلى ديرها: رمى ابنها نفسه على عتبة البيت كي يمنعها من الرحيل. لقد حاولت النهضة التوفيق بين السماء والأرض بينما حاولت حركة الإصلاح الكاثوليكية شقهما نصفين. فلربما جعل الله المسيحيين المصلحين في الغرب أكفاء ومقتدرين لكنه لم يجعلهم سعداء فعصر حركة الإصلاح كان عصر خوف كبير من كلا الجانبين: كان هناك رفضاً عنيفاً للماضي،

وإدانات مريرة وحرمان من الكنيسة، هرطقة مرعبة وانحراف معتقدي، وعي منافق بالذنب وهاجس بالجحيم. ففي عام ١٦٤٠ تم نشر الكتاب الذي أثار الجدل، كتاب الهولندي الكاثوليكي **كورنيلوس جانسن** الذي نادى بما نادت به الكلفانية: إله مرعب، قدر محتوم لجميع الناس ماعدا المختارين إلى لعنة أبدية. من الطبيعي أن يمدح الكالفانيون الكتاب بعد أن وجدوا «أنه يعلم معتقد سلطة لاسبيل إلى مقاومتها لنعمة الله، وأن هذا الاعتقاد صحيح ومنسجم مع معتقد الإصلاح»[٤٢].

كيف نستطيع مواجهة هذا الخوف واليأس المنتشرين في أوروبا؟ لقد كانت فترة قلق شديد: نوع جديد من المجتمع ـ قائم على العلم والتكنولوجيا ـ بدأ يظهر وسيهزم العالم في فترة وجيزة. بدا أن الله غير قادر على إزالة هذه المخاوف، ولا على تقديم العزاء الذي وجده اليهود السفارديم في أساطير اسحق لوريا ـ على سبيل المثال. بدا الله لمسيحيي الغرب وكأنه شيء من عبء، ويبدو أن المصلحين الذين سعوا إلى تهدئة هذه المخاوف الدينية إنما جعلوا الأمور أكثر سوءاً، فإله الغرب الذي اعتقد الناس أنه قدر اللعنة الأبدية على ملايين البشر أصبح مخيفاً أكثر من الإله القاسي الذي صوره **تيرتوليان** أو **أوغسطين** في اللحظات الحالكة. فهل كان ممكناً أن يكون مفهوم تخيلي عمداً قائم على الميثولوجيا والصوفية أكثر فعالية كوسيلة تقدم الشجاعة للنجاة من مأساة وقلق أكثر من إله تُفَسَّر أساطيره حرفياً؟

في نهاية القرن السادس عشر شعر أناس كثيرون أن الدين كان مشوهاً بشكل محزن. كانوا يشعرون بالغثيان من اقتتال البروتستانت والكاثوليك. فمات مئات من الناس شهداء لاعتناقهم آراء من المحال البرهنة عليها بشكل أو بآخر. المذاهب التي تبشر بتنوع معتقدات مربك كان مبررها الوحيد هو فكرة الخلاص، وقد تكاثرت هذه المذاهب بشكل مزعج. كانت هناك خيارات دينية كثيرة شعر الكثيرون أنهم مشلولون وقلقون من جراء تنوع التفسيرات الدينية المعروضة. فلربما شعر البعض أن بلوغ الإيمان قد أصبح أكثر صعوبة من ذي قبل. ففي هذه المرحلة من تاريخ الله الغربي بدأ الناس يعتبرون الملحدين الذي بدا عددهم كبيراً كعدد الساحرات، أعداء الله القدامى وحلفاء للشيطان. فقد قيل أن هؤلاء الملحدين أنكروا وجود الله، وكانوا يكسبون أنصاراً لمذهبهم وبذلك ينسفون لحمة المجتمع. في الحقيقة إن إلحاداً كاملاً بالمعنى الذي تستخدم فيه هذه الكلمة اليوم كان أمراً مستحيلاً. فكما أوضح **لوسيان فيبفر** في كتابه الكلاسيكي /مشكلة عدم الإيمان في القرن السادس عشر/ الصعوبات المفهومية في أسلوب إنكار تام لوجود الله في هذا القرن كانت كبيرة جداً لدرجة أنه لايمكن التغلب عليها. كان الدين يسيطر على حياة كل امرئ بدءاً من

الولادة والتعميد إلى الموت والدفن في باحة الكنيسة. فكل نشاط يومي توقفه أجراس الكنائس داعية المؤمنين إلى الصلاة وكان مشوباً بمعتقدات ومؤسسات دينية، كانت مسيطرة على الحياة العامة والمهنية، وحتى النقابات والجامعات كانت تنظيمات دينية. ويشير **فيبفر** إلى أن الله والدين كانا موجودين بكثرة لدرجة أن مامن امرئ في هذه المرحلة كان يفكر أن يقول: «لذلك فحياتنا، كل حياتنا تسيطر عليها المسيحية ويا لصغر مساحة حياتنا التي غدت دنيوية إذا ما قورنت بكل شيء يسيطر عليه، وينظمه، ويشكله الدين»[٤٣]. وحتى المرء الاستثنائي الذي كان باستطاعته بلوغ الموضوعية الضرورية كي يتساءل عن طبيعة الدين ووجود الله، لم يكن ليجد دعماً في فلسفة عصره أو علمه. وإلى أن تشكلت مجموعة من الأسباب المتماسكة كل منها قائم على مجموعة علمية، ما من أحد كان بإمكانه إنكار وجود إله كان يشكل دينه الحياة السياسية والجمالية والأخلاقية والعاطفية في أوروبا. فدون هذا الدعم فإن إنكاراً كهذا سيكون نزوة شخصية أو دافعاً عابراً لايستحق أن يعتبر جدياً. فكما أوضح فيبفر فإن لغة محلية كالفرنسية كانت تفتقر إلى مفردات أو تراكيب مناسبة للريبية، وكلمات مثل «منطق»، و«نسبي» و«سببية» أو «مفهوم» أو «حدس» لم تكن مستخدمة آنذاك[٤٤]. ينبغي أن نتذكر أيضاً أن مامن مجتمع قد استأصل الدين الذي كان الناس يقبلوه بديهياً كإحدى حقائق الحياة. ولم يحدث ذلك إلا في نهاية القرن التاسع عشر عندما وجدت حفنة من الأوروبيين أن من الممكن إنكار وجود الله.

إذن ما الذي كان الناس يعنونه عندما كان يتهم أحدهم آخر بالإلحاد؟ العالم الفرنسي **مارين مرسين** (١٥٨٨ ـ ١٦٤٨) الذي كان عضواً في سلك فرانسيسكاني متزمت أعلن أن هناك نحو /٥٠,٠٠٠/ ملحد في باريس وحدها، لكن معظم الملحدين الذين ذكر أسماءهم كانوا يؤمنون بالله. **وبيير كارين** الذي كان صديقاً **لميشيل مونتيني** دافع عن الكاثوليكية في كتابه /الحقائق الثلاث/ ١٥٨٩ لكن في كتابه الرئيسي /حقائق الحكمة الثلاث/ شدد على عجز العقل، ونادى بأن الإنسان يستطيع الوصول إلى الله عبر الإيمان، لكن **مرسين** لم يوافق على هذا ورأى أنه معادل للإلحاد. فأحد غير المؤمنين الذين شجبهم كان العقلاني الإيطالي جيوردانو برونو (١٥٥٨ ـ ١٦٠٠) علماً أنه كان يؤمن بنوع من إله رواقي هو روح وأصل ونهاية الكون. أطلق مرسين على هذين الرجلين ملحدين لأنه اختلف معهما حول الله لا لأنهما أنكرا وجود كائن أسمى. بالطريقة نفسها كان وثنيوا الإمبراطورية الرومانية يطلقون على اليهود المسيحيين كلمة ملحدين لأن رأيهم في المقدس كان مختلفاً عن رأي الوثنيين بينما اقتصرت كلمة ملحد على اللاهوت الجدلي

فقط خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. في الحقيقة كان سهلاً أن تطلق على عدو لك كلمة ملحد بالطريقة نفسها التي كان يستخدم فيها الناس كلمات مثل «فوضويون» أو «شيوعيون» في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. أصبح الناس بعد حركة الإصلاح قلقين على المسيحية إنما بطريقة جديدة. كانت كلمة «ملحد» مثل كلمة «الساحرة» أو «فوضوي» أو شيوعي اسقاطاً لقلق دفين. كانت تعكس قلقاً دفيناً حول الإيمان، وكان بالإمكان استخدامها كتكتيك مفاجئ تخيف المؤمنين وتشجعهم على الفضيلة. فقد دعا الانجليكاني **ريتشارد هوكر** (١٥٥٤ - ١٦٠٠) في كتابه /قوانين الدولة الكنسية/ إلى أن هناك نوعان من الملحدين: جماعة قليلة لاتؤمن بالله، وجماعة كبيرة تعيش وكأن الله غير موجود.. فكما يبدو لم يعد الناس يرون هذا الفارق فركزوا على الثاني أي على نمط عملي من الإلحاد. وهكذا في كتاب /مسرح أحكام الله/١٥٩٧ للكاتب **توماس بيرد** الملحد الخيالي الذي أنكر فيه العناية الإلهية وخلود الروح وحياة مابعد الموت، ووجود الله كما يبدو. وقال **جون ونجفيلد** في كتابه /الإلحاد مغلفاً ومكشوفاً/: «المنافق ملحد، الرجل الشرير ملحد، المنتهك، والمتفاخر الوقح ملحد، وكل مالاسبيل لإصلاحه أو تعليمه ملحد»[٤٥]. وبالنسبة للشاعر الويلزي **وليم فون** (١٥٧٧ - ١٦٤١) يعتبر الذين ساعدوا في استعمار **نيو انجلند**، والذي يرفعون قيمة الإيجارات، أو يغلقون المحلات العامة كل هؤلاء ملحدين. والكاتب المسرحي الانجليزي **توماس ناش** (١٥٦٧ - ١٦٠١) أعلن أن الطموح والجشع والنهم، والزهو، والعهر كل هذه صفات الملحدين.

كانت كلمة ملحد إهانة، ولم يكن يقبلها أي شخص، ولم تكن بعد يافطة يرفعها المرء متفاخراً. فخلال القرنين السابع عشر والثامن عشر نمّى الناس في الغرب موقفاً جعل إنكار الله ليس أمراً ممكناً فقط بل وحتى مرغوباً وقدم العلم دعماً لآرائهم، مع ذلك يبدو أن إله المصلحين متحمس للعلم الحديث، لأنهم كانوا يؤمنون بسلطة الله المطلقة.ولهذا السبب رفض **لوثر وكالفن** رأي **أرسطو** في الطبيعة على أن لديها قدرات ثابتة خاصة بها. اعتقدا أن الطبيعة كانت سلبية مثل المسيحي الذي يقبل نعمة الخلاص من الله دون أن يفعل شيئاً بنفسه. فقد أوصى كالفن صراحة بالدراسة العلمية للعالم الطبيعي الذي جعل الله المستتر نفسه معروفاً من خلاله.

تبعاً لذلك لم يكن هناك نزاع بين العلم والكتاب المقدس: فالله كَيَّفَ نفسه مع حدود البشرية مثلما يكيف خطيب بارع فكره وكلامه بما يتناسب وقدرة مستمعيه. اعتقد كالفن أن قصة الخلق كانت مثالاً على حديث الأطفال التي ناسبت العمليات المعقدة

والمعصومة لا تتناسب مع عقلية الناس المستندة بحيث يؤمن كل شخص بها(٤٦). وينبغي ألا نأخذ قصة الخلق حرفياً.

لم تكن الكاثوليكية الرومانية منفتحة العقل دائماً. ففي عام ١٥٣٠ كان الفلكي البولندي **نيكولاس كوبرنيكوس** قد أكمل كتابه De Revolutionibus حتى قال فيه أن الشمس هي مركز الكون. وطبع قبل وقت قصير من وفاته عام ١٥٤٣. فوضعته الكنيسة على قائمة الكتب المحرمة. وفي عام ١٦١٣ قال الرياضي **غاليلو غاليليه** من بلدة بيزا أن المرقاب الذي اخترعه أثبت أن نظام كوبرنيكوس كان صحيحاً. وأصبحت قضيته دعوى تثير اهتمام الرأي العام. فتم استدعاؤه أمام محاكم التفتيش، التي طلبت منه التراجع عن عقيدته العلمية، وحكم عليه بالسجن لمدة غير محدودة. لم يوافق جميع الكاثوليكيين على هذا القرار، لكن الكنيسة الكاثوليكية كانت تعارض غريزياً أي تغيير مثله في ذلك مثل أية مؤسسة في تلك الفترة التي كانت تحكمها الروح المحافظة. كانت لدى الكنيسة السلطة في فرض معارضتها، وكانت كآلة تسير بيسر لدرجة أنها أصبحت كفؤاً بشكل مرعب في فرض الالتزام الفكري. بشكل مُحتّم كانت إدانة **غاليليه** قد ثبطت الدراسة العلمية في البلدان الكاثوليكية، علماً أن العديد من العلماء المرموقين في تلك الفترة مثل **مارين مرسين، وديكارت، وباسكال** بقوا مخلصين لإيمانهم الكاثوليكي. فقضية غاليلو معقدة ولاأريد الغوص في جميع تشعباتها السياسية. انما تنبثق منها حقيقة واحدة هامة في قصتنا وهي ان الكنيسة الكاثوليكية الرومانية لم تدن النظرية الشمسية كمركز للكون لأنها كانت تهدد الإيمان بالله الخالق بل أدانتها لأنها كانت تناقض كلمة الله في الكتاب المقدس.

كان لمحاكمة غاليلو أثراً سلبياً في تلك الفترة، وأدت إلى إزعاج كبير وسط البروتستانتيين. لم يدن كالفن ولا لوثر كوبرنيكوس، لكن صديق لوثر، **فيليب ميلانكتون** (١٤٩٧ - ١٥٦٠) رفض فكرة حركة الأرض حول الشمس لأنها كانت تتناقض مع فقرات محددة من الكتاب المقدس، ولم يكن هذا شأناً بروتستانتياً محضاً. فبعد المجلس الكنسي في **ترينت** طور الكاثوليكيون حماساً جديداً تجاه الكتاب المقدس: فلجيت Vulgate ترجمة القديس جيروم إلى اللاتينية. فعلى لسان المفتش الإسباني **ليون كاسترو** في عام ١٥٧٦: «ليس بالإمكان تغيير أي شيء يتعارض مع النسخة اللاتينية للكتاب المقدس سواء أكان ذلك الشيء نقطة واحدة، أم نتيجة صغيرة، أو شبه جملة، أو كلمة، أو مقطع من كلمة أو حتى حرف واحد»(٤٧). وقد رأينا أن بعض العقلانيين والمتصوفين قد خرجوا في الماضي عن مسارهم من قراءة حرفية للانجيل أو القرآن لصالح

تفسير رمزي متعمد لهما. وهكذا وضع البروتستانتيون والكاثوليك إيمانهم في فهم حرفي للكتاب المقدس. فالاكتشافات العلمية لغاليليه، وكوبرنيكوس من المحتمل أنها لم تزعج الإسلاميين أو المتصوفين أو القباليين لكنها فرضت مشكلات على الذين اعتنقوا الحرفية الجديدة. فكيف كان ممكناً التوفيق بين النظرية التي قالت بأن الأرض تدور حول الشمس مع الآيات المقدسة: «العالم أيضاً ثابت لايمكن تحريكه» والشمس أيضاً تشرق وتغرب، وتسرع إلى المكان الذي أشرقت منه، فقد حُدِّد القمر للفصول، والشمس تعرف مُستقرّها»[٤٨]. تضايق بعض رجال الكنيسة كثيراً من مقترحات غاليليه. فكما قال أن من المحتمل وجود حياة على القمر، فكيف أتى الناس من آدم، وكيف خرجوا من فلك نوح؟ كيف يمكن التوفيق بين نظرية حركة الأرض وصعود **المسيح** إلى السماء؟ فالكتاب المقدس يقول إن السماء والأرض مسخرتان للإنسان. فكيف يكون هذا وغاليليه يقول أن الأرض كوكباً آخر يدور حول الشمس؟ فالسماء والجحيم كانتا تعتبران أماكن حقيقية يصعب تحديد مكانهما في نظام كوبرنيكوس. فالجحيم واقع في مركز الأرض حيث وصفه **دانتي**. وقد وقف العلامة اليسوعي الكاردينال **روبرت بيلارمين** الذي طلب /التجمع الجديد لنشر الدين/ مشورته في مسألة غاليليه، وقف إلى جانب التراث: «وجهنم هي مكان تحت أرضي مختلف عن القبور». واختتم حديثه قائلاً لابد أنها في مركز الأرض مرسياً جداله الأخير على «سبب طبيعي»:

> الأخير هو سبب طبيعي. فدون شك أن مكان الشياطين والملعونين الأشرار يجب أن يكون بعيداً جداً عن مكان إقامة الملائكة والمباركين إلى الأبد. فمثوى المباركين هو السماء (وخصومنا يوافقوننا على ذلك)، وليس هناك مكان أبعد عن السماء من مركز الأرض[٤٩].

تبدو مناقشة **بيلارمين** سخيفة في أيامنا هذه فحتى المسيحيون الحرفيون ماعادوا يتخيلون أن جهنم هي في مركز الأرض. لكن الكثيرين وقد هزتهم نظريات علمية أخرى لدرجة أنهم لايجدون للّه متسعاً في كوسمولوجيا معقدة.

عندما كان الشيرازي يعلّم المسلمين أن السماء وجهنم كانا في العالم الوهمي داخل كل فرد، كان رجال الكنيسة السفسطائيين يجادلون متعنتين أن هناك موقعاً جغرافياً محدداً بالحرف لهما. وعندما كان القباليون يعيدون تفسير قصة الخلق التوراتية بطريقة رمزية، ويحذرون مريديهم من فهم هذه الأساطير حرفياً كان الكاثوليك والبروتستانت يصرون على صحة الإنجيل في كل جزء من تفاصيله. وسيجعل هذا الموقف الميثولوجيا

الدينية التراثية ضعيفة أمام العلم الجديد وفي النهاية سيجعل الإيمان بالله أمراً مستحيلاً لكثير من الناس. لم يكن اللاهوتيون يُعِدّون شعوبهم جيداً لاستقبال هذا التحدي القادم. فمنذ الإصلاح والحماس الجديد تجاه النزعة الأرسطية بين الكاثوليك والبروتستانت بدأوا يناقشون الله وكأنه مجرد حقيقة موضوعية أخرى. وهذا مكّن الملحدين الجدد في أواخر القرنين التاسع عشر والعشرين من الاستغناء عن الله.

ويبدو أن اليسوعي اللاهوتي البارز **ليونارد ليسيوس** (١٥٥٤ ـ ١٦٢٣) قد قدم ولاءه إلى إله الفلاسفة في كتابه /العناية الإلهية/. بالإمكان إيضاح وجود هذا الإله علمياً كأية حقيقة من حقائق الحياة، ويشير مخطط الكون الذي لايمكن أن يكون قد حدث بمحض المصادفة ـ إلى محرك رئيسي يمده بالحياة. فإله ليسيوس خالٍ من أي شيء مسيحي، إنه حقيقة علمية باستطاعة أي كائن بشري اكتشافه. قلما يذكر ليسيوس المسيح. إنه يعطي انطباعاً أن بالإمكان استنتاج وجود الله بالإدراك السليم، من الملاحظة العادية والفلسفة ومن دراسة الأديان المقارنة. وهكذا أصبح الله وجوداً آخر مثل كوكبة من أشياء أخرى كان العلماء والفلاسفة يستكشفونها في الغرب. لم يشك الفلاسفة في سلامة براهينهم على وجود الله، لكن أتباعهم المتدينين قرروا أخيراً أن إله الفلاسفة هذا كان ذو قيمة دينية قليلة. ربما أعطى **توما الإكويني** انطباعاً بأن الله كان موضوعاً آخر في سلسلة الوجود على الرغم من أنه الأسمى. لكنه كان مقتنعاً شخصياً أن هذه المناقشات الفلسفية لاعلاقة لها بالإله الصوفي الذي عرفه في الصلاة. وبحلول بداية القرن السابع عشر استمر اللاهوتيون البارزون ورجال الكنيسة في الجدال حول وجود الله من منطلقات عقلية تماماً. واستمر الكثيرون في نقاشهم حتى يومنا هذا، وكان وجود الله يتعرض إلى الهجوم عندما لم يكن العلم الحديث موافقاً على النقاش. فبدلاً من رؤية فكرة الله رمزاً لحقيقة ليس لها وجود بالمعنى العادي للكلمة، والتي بالإمكان اكتشافها عن طريق تدريبات خيالية في الصلاة والتأمل، كان الناس يفترضون وبشكل متزايد أن الله كان حقيقة من حقائق الحياة كأية حقيقة أخرى. بينما كانت تقترب **أوروبا** من الحداثة كان اللاهوتيون أنفسهم يسلمون ملحدي المستقبل الذخيرة لرفض إله ذي قيمة دينية قليلة ملأ الناس خوفاً أكثر مما ملأهم بالأمل والإيمان. فالفلاسفة والعلماء ومسيحيوا مابعد الإصلاح قد تخلوا فعلاً عن إله المتصوفين الخيالي، وسعوا إلى الاستنارة من إله العقل.

الفصل التاسع

عصر التنوير

في نهاية القرن السادس عشر كان الغرب قد أبحر في عملية التقنية التي سوف تولّد مجتمعاً مختلفاً تماماً، ومثالاً جديداً للبشرية. فكان لابد من أن يؤثر هذا على مفهوم ودور وطبيعة الله. فإنجازات الغرب الحديث التصنيع قد غيرت أيضاً مسار تاريخ العالم. وقد وجدت البلدان الأخرى من العالم المتمدن صعوبة متزايدة في تجاهل العالم الغربي الذي كان فيما مضى متخلفاً عن الحضارات الرئيسية الأخرى، أو أنه كان يسعى إلى اللحاق بها. لم يحقق أي مجتمع شيئاً مماثلاً لما حققه الغرب. لقد خلق الغرب مشكلات جديدة كل الجدة، وكان التعامل معها صعباً جداً.فعلى سبيل المثال كان الإسلام حتى القرن الثامن عشر ـ القوة العالمية المهيمنة في إفريقيا والشرق الأوسط ومنطقة البحر الأبيض المتوسط، فعلى الرغم من أن النهضة في القرن الخامس عشر قد وضعت المسيحية الغربية في موضع متقدم على الإسلام في بعض النواحي، إلا أن القوى المسلمة المتنوعة تمكنت من احتواء التحدي بكل يسر. فاستمر **العثمانيون** في تقدمهم داخل **أوروبا**، وكان المسلمون قادرين على صد المستكشفين البرتغاليين والتجار الذين ساروا في ركابهم. وبحلول نهاية القرن الثامن عشر كانت أوروبا قد بدأت تهيمن على العالم، وطبيعة إنجازها كانت تعني أن من المحال اللحاق بها بالنسبة لبقية العالم. لقد استولى **البريطانيون** على **الهند**، وكانت أوروبا مؤهلة لاستعمار قدر ماتستطيع من العالم. وهكذا بدأت عملية النزعة الغربية ومعها العقيدة الدنيوية التي أعلنت استقلالها عن الله.

ماالذي كان ينطوي عليه المجتمع الحديث؟ فالحضارات السابقة قد اعتمدت على الزراعة. وكانت الحضارة إنجاز المدن ـ كما يدل عليها اسمها. ففيها عاشت نخبة على

فوائض زراعية أنتجتها الطبقة الفلاحية، وكان لديها الوقت والمصادر لخلق ثقافات متنوعة. لقد نشأ الإيمان بإله واحد في مدن الشرق الأوسط وأوروبا. مثل أية إيديولوجيات دينية رئيسية أخرى، كانت جميع هذه الحضارات الزراعية هشة على أية حال. كانت تعتمد على عوامل غير ثابتة كالمحاصيل والحصاد، والمناخ وتآكل التربة. فكلما زاد امتداد كل إمبراطورية تزايد عدد التزاماتها ومسؤولياتها، وكانت تستنفذ مصادرها المحدودة في نهاية المطاف. فبعد أن تصل إلى ذروة قوتها يبدأ انحدارها المحتوم وبالتالي سقوطها.

أما السيادة الجديدة فكانت تعني أنها قد أصبحت مستقلة عن الشروط المحلية والخارجية والمعوقات الآنية. لقد بني تراكم رأس المال في المصادر الاقتصادية التي بدت - حتى وقت قريب - أنها قابلة للتجدد بشكل لامتناه. لقد شملت عملية التحديث الغرب في سلسلة تغيرات عميقة: لقد أدت إلى التصنيع وإلى تحولات زراعية تالية، واستنارة فكرية، وثورات اجتماعية وسياسية. فكان طبيعياً أن تؤثر هذه التغيرات على الطريقة التي فهم فيها البشر أنفسهم، وجعلتهم يعيدون النظر في علاقتهم مع الحقيقة المطلقة التي أسموها تراثياً «الله».

كان التخصص أمراً حاسماً في المجتمع التقني الغربي: كانت الابتكارات في كل الميادين الاقتصادية والفكرية والاجتماعية تتطلب خبرة محددة في ميادين كثيرة مختلفة. فالعلماء مثلاً اعتمدوا على الكفاءة المتزايدة لصانعي الآلات، وكانت الصناعة تتطلب آلات جديدة ومصادر للطاقة بالإضافة إلى نتاج نظري من جانب العلم. فتداخلت التخصصات وأصبح كل منها يعتمد على الآخر تدريجياً. فكان أحد التخصصات يلهم تخصصاً آخر في ميدان ليس له علاقة مباشرة بالأول. لقد كانت عملية تراكمية. فإنجازات أحد التخصصات كانت تتزايد باستخدامها في تخصص آخر، وكان هذا يؤثر بدوره على مردوده. فكان يعاد استثمار رأس المال وتكاثره على أساس متطور. لقد قدمت التحولات المتشابكة دافعاً لايتوقف، وجرى سحب المزيد من الناس من جميع الطبقات إلى عملية الحداثة بأعداد متزايدة من العالم. وبذلك لم تعد الحضارة والإنجاز الثقافي حكراً على نخبة صغيرة بل أصبحا يعتمدان على عمال المصانع ومناجم الفحم، وعمال الطباعة، وعلى الموظفين لابصفتهم عمالاً فقط بل كمشترين أيضاً في السوق المتزايد الاتساع. وفي النهاية كان ضرورياً لهذه المراتب الدنيا أن تصبح متعلمة وأن تشارك - بدرجة ما - في ثروة المجتمع إذا كان لابد من الحفاظ على الحاجة الملحة للكفاءة. فالزيادة الضخمة في الإنتاج، وتراكم رأس المال، واتساع الأسواق العامة إضافة إلى التقدم الفكري الجديد في العلم أدت جميعاً

إلى ثورة اجتماعية: فقد زالت سلطة **الإقطاع** وحلت محلها سلطة **البورجوازية** المالية. لقد كانت الكفاءة الجديدة مطلوبة في شؤون التنظيم الإجتماعي الذي دفع الغرب تدريجياً إلى مستويات تم بلوغها من قبل في أجزاء أخرى من العالم: **كالصين**، والإمبراطورية **العثمانية**، وبعدئذ مكنته من تجاوزها. كانت الخدمة العامة في سنة ١٧٨٩ ، أي سنة **الثورة الفرنسية** تلقى تقديراً في فعاليتها وجدواها. فوجدت الحكومات المختلفة في أوروبا إعادة بناء نفسها وأن تدخل في مراجعة مستمرة لقوانينها كي تلبي ظروف الحداثة الدائمة التغير أمراً ضرورياً لاغنى عنه.

كان التغيير في عهد حكومات زراعية قديمة أمراً محال التفكير فيه لأنهم كانوا يعتبرون القانون ثابتاً وإلهياً. كان التغير دليلاً على الاستقلالية الجديدة التي كانت تجلبها التقنية إلى المجتمع الغربي: كان الناس يشعرون أنهم مسؤولون عن شؤونهم، وهذا لم يحدث من قبل أبداً. وقد رأينا الخوف العميق الذي كان يبثه التوجه الجديد والتغير في المجتمعات التقليدية حيث كان الناس يشعرون أن الحضارة كانت إنجازاً هشاً، وكل قطع في الاستمرارية مع الماضي كان يلقى مقاومة على الدوام. لقد كان المجتمع التقني الحديث الذي أدخله الغرب مبنياً على أمل تطور وتقدم مستمرين. فقد دخل التحول المؤسسات وأصبح أمراً بديهياً. فالجمعية الملكية في لندن ـ على سبيل المثال ـ كانت مكرسة لجمع معلومات جديدة كي تحل محل القديمة. وكان الاختصاصيون في العلوم المتنوعة يلقون التشجيع لصب مكتشفاتهم من أجل المساعدة في هذه العملية. فبدلاً من إبقاء مكتشفاتهم سرّية أبدت المؤسسات العلمية الجديدة رغبتها في نشر المعرفة كي تسرّع نموها المستقبلي في ميادين عديدة. ومحل الروح المحافظة القديمة في الغرب حلّت رغبة بالتغيير، وإيمان بأن التطور المستمر كان أمراً عملياً. وبدلاً من إحساس الناس أن الجيل الأصغر سناً كان ذاهباً إلى الكلاب ـ كما حدث في العصور الغابرة ـ كان يتوقع الجيل الأكبر سناً أن يعيش أطفالهم في حالة أفضل من الحالة التي عاشوها. وهكذا كانت تسيطر أسطورة جديدة على دراسة التاريخ؛ إنها فكرة التقدم. لقد تم تحقيق أشياء عظيمة، لكن الضرر الذي لحق بالبيئة جعلنا ندرك أن هذه الطريقة في الحياة سريعة العطب مثل الطريقة القديمة. ولربما قد بدأنا ندرك أن هذه الطريقة خيالية مثل معظم الأساطير التي ألهمت البشرية عبر القرون.

فبينما جذب تجميع المصادر والاكتشافات الناس سوياً إلا أن التخصص الجديد كان لابد أن يفرقهم بأشكال أخرى. فحتى الآن كان ممكناً للمثقف أن يحتفظ في صدره بمعرفة على جميع الجهات؛ فالفلاسفة المسلمون على سبيل المثال كانوا بارعين في الطب

والفلسفة وعلم الجمال. كان الفيلسوف يقدم لطلابه عرضاً متماسكاً وشاملاً لكل ماكان يعتقد أنه الحقيقة كاملة. في القرن السابع عشر أصبحت عملية التخصص سمة بارزة للمجتمع الغربي وراحت تفصح عن نفسها فالمعارف المتنوعة من فلك، وكيمياء، وهندسة أخذت تتمايز عن بعضها. وفي نهاية المطاف أصبح محالاً في عصرنا أن يشعر خبير في ميدان ما بأية كفاءة مهما كان نوعها في ميدان آخر.

نجم عن ذلك أن كل مثقف بارز رأى نفسه أقل محافظة على التراث من كونه رائداً. كان مستكشفاً مثل الملاحين الذين وصلوا إلى أجزاء جديدة من الكرة الأرضية. كان يغامر في ممالك لارسوم لها من أجل مجتمعه. فالمبتكر الذي كان يبذل هذا الجهد من مخيلته كي يكتشف أرضاً جديدة، ويرمي بالمقدسات القديمة ـ أثناء محاولته ـ أصبح بطلاً ثقافياً. كان هناك تفاؤل جديد لدى البشرية من خلال السيطرة على العالم الطبيعي ـ الذي أخاف ذات يوم الجنس البشري ـ وبدا أنه يتقدم في خطوات قفز عريضة؛ بدأ الناس يعتقدون أنه كلما كان التعليم أفضل؛ وكلما أدخلت تحسينات على القوانين كلما جلب ذلك النور إلى روح الإنسان.

فالثقة الجديدة في قدرات البشر الطبيعية كانت تعني أن الناس أصبحوا يعتقدون أن باستطاعتهم بلوغ الاستنارة عن طريق محاولاتهم هم. ماعادوا يشعرون بالحاجة إلى الاعتماد على تراث موروث ـ سواء أكان مؤسسة أم نخبة ـ أو حتى لكشف من الله، كي يكتشفوا الحقيقة مع أن خبرة التخصص كانت تعني أن الناس المنخرطين في عملية التخصص هذه كانوا غير قادرين على رؤية الصورة بأكملها. وبالتالي شعر العلماء والمثقفون المبدعون أنهم مضطرون لصياغة نظرياتهم للحياة والدين منطلقين من البداية. لقد شعروا أن معرفتهم المتزايدة وفعاليتهم ألقت عليهم واجب إعادة النظر في التفسيرات المسيحية التراثية للحقيقة وجعلها معاصرة. الروح العلمية الجديدة كانت تجريبية مبنية على الملاحظة والتجربة. فقد رأينا أن العقلانية القديمة للفلسفة كانت تعتمد على الفعل الإيماني الأول في كون عقلاني. بيد أن العلوم الغربية لم يكن بوسعها أن تقبل شيئاً على البداهة بهذه الطريقة؛ وكان الرواد مستعدين بشكل متزايد أن يغامروا بخطأ أو يهدموا سلطات ومؤسسات راسخة مثل **الإنجيل والكنيسة** والتراث المسيحي. فالبراهين القديمة على وجود **الله** لم تعد مقنعة أبداً، وكان علماء الطبيعة والفلاسفة ممتلئين حماسة للطريقة التجريبية. شعروا أنهم مضطرون للتحقق من حقيقة الله موضوعياً بالطريقة نفسها التي كانوا يبرهنون فيها على أية ظاهرة أخرى.

كان الإلحاد ومايزال مقيتاً. فكما سنرى اعتقد معظم فلاسفة التنوير ضمنياً بوجود إله وقلة منهم كانت ترى حتى الله يجب ألا يؤخذ كبديهية. وربما أحد الأوائل الذين تحمسوا لهذه المقولة وتناول الإلحاد جدياً كان الفيزيائي وعالم الرياضيات واللاهوتي الفرنسي «بليز باسكال».

كان **بليز باسكال** blaise Pascal (١٦٢٣ - ١٦٦٢) طفلاً عليلاً وكان معزولاً عن الأطفال الآخرين. وعلمه والده العالم الذي اكتشف أن ابنه الذي كان في الحادية عشرة من عمره قد حل سراً بنفسه فرضيات **إقليدس** الإحدى والعشرين الأولى. وفي السادسة عشرة نشر ورقة في الهندسة، رفض علماء مثل **ديكارت** أن يصدقوا أن من كتبها صبي كهذا. وفي مرحلة لاحقة صمم آلة حاسبة، ومقياس ضغط ومطبعة هدروليكية. لم تكن أسرة باسكال عائلة ورعة لكنها تحولت إلى الجانسينية في عام ١٦٤٦ . فدخلت **جاكلين** أخت باسكال دير **بورت ـ رويال** PORT-ROYAL في جنوب غرب **باريس** وأصبحت واحدة من أكثر المدافعين المتحمسين عن المذهب الكاثوليكي، وذات ليلة ٢٣ نوفمبر عام ١٦٥٤ مَرَّ باسكال بتجربة دينية دامت من الساعة العاشرة والنصف مساء حتى حوالي الثانية عشرة والنصف بعد منتصف الليل، فقد أرته هذه التجربة أن إيمانه كان بعيداً جداً وأكاديمياً.وبعد وفاته عثرت على ذكرى هذا الإلهام مخيطة في سترته:

نار
إله إبراهام، إله إسحق، إله يعقوب لاإله الفلاسفة والعلماء.
اليقين، اليقين شعر القلب بالسعادة والسلام
إله يسوع المسيح
إله يسوع المسيح
إلهي وإلهك
إلهك سيكون إلهي.
العالم منسي وكل شيء ماعدا الله.
يمكن معرفته عبر الطرق التي تعلم وفي الأناجيل[١]

كانت هذه التجربة الصوفية تعني أساساً أن إله باسكال كان مختلفاً عن إله العلماء والفلاسفة الآخرين الذين سوف نتعرض لهم في هذا الفصل فهذا لم يكن إله الفلاسفة بل إله الوحي والقدرة الجامحة لتحوله، قادت باسكال إلى إلقاء مصيره مع الجانسينية ضد اليسوعيين أعداءهم الرئيسيين.

واذ رأى أغناطيوس الله يملأ الكون شجع اليسوعيون على تنمية إحساس بكلية وجود الله وكلية مقدرته، وجد باسكال والجانسينيون العالم قاحلاً وفارغاً إذا ماحرم من

الألوهة. فعلى الرغم من تجليه يبقى إله باسكال «إلهاً مستتراً» لايمكن اكتشافه عن طريق برهان عقلاني. فالتأملات PENSEES ـ مذكرات باسكال حول الشؤون الدينية التي نشرت بعد وفاته في عام ١٦٦٩ ـ تضرب جذورها في تشاؤم عميق حول الشرط الإنساني. «فتفاهة الإنسان موضوع ثابت، ولايمكن للمسيح أن يزيله، الإنسان الذي سيبقى في عذاب حتى نهاية العالم»[٢] .

إن الإحساس بالخراب وبالغياب المرعب للّه تسم معظم الروحانية في أوروبا الجديدة. وتدل الشعبية المستمرة (للتأملات) أن روحانية باسكال الأكثر قتامة وإلهه المستتر كانا يتوجهان إلى شيء حيوي في الوعي الديني الغربي.، فإنجازات باسكال العلمية لم تعطه ثقة كبيرة في الشرط الإنساني وعندما كان يتأمل ضخامة الكون كان يتجمد خوفاً.

> عندما أرى حالة الإنسان الشقية العمياء، عندما أتفحص الكون كله في صميمه والإنسان متروك وحده دون نور وكأنه ضائع في هذه الزاوية من الكون دون أن يعرف من وضعه هناك، وماذا عليه أن يفعل، وماذا سيحدث له، متى سيموت، غير قادر على معرفة أي شيء. لقد وصلت حد الرعب مثل إنسان نقل أثناء نومه إلى جزيرة مهجورة، وعند استيقاظه شعر أنه ضائع تماماً دون سبيل إلى النجاة. ثم أتعجب كيف لاتقود حالة بائسة كهذه الناس إلى اليأس[٣].

يجب ألا نعمم هذه الذكرى المفيدة حول التفاؤل البهيج في العصر العلمي. لم يستطع باسكال أن يتصور الرعب الكامن في عالم بدا خالياً من معنى أو مغزى نهائي. رعب الاستيقاظ في عالم غريب كان دائماً ملازماً للبشرية. لم يلاق الرعب تعبيراً عنه أكثر فصاحة من تعبير باسكال. لقد كان باسكال شديد النزاهة مع نفسه، مختلفاً عن معظم معاصريه. لقد كان مقتنعاً أنه ليس هناك سبيل لإثبات وجود الله. فعندما كان يتخيل نفسه مجادلاً لأحد ما غير قادر على الإيمان دستورياً لم يكن بوسعه أن يجد جدالاً كي يقنعه. فكان هذا تطوراً جديداً في تاريخ الوحدانية، فحتى الآن لم يتساءل أحد جدياً عن وجود الله. فكان باسكال أول شخص يبدأ ذلك. قد يكون الإيمان بالله في هذا العالم الجديد والشجاع قد يكون مسألة خيار شخصي فقط، وبهذا الأمر كان الحداثي الأول.

مقاربة باسكال لمشكلة وجود الله ثورية في مضامينها لكن لم يتم قبولها رسمياً من قبل أية كنيسة. فالمدافعون المسيحيون فضلوا مقاربة **ليونارد لسيوس** العقلانية التي مرت معنا في نهاية الفصل الماضي، وهذه المناقشة تفضي إلى إله الفلاسفة وليس إلى إله الوحي الذي عرفه باسكال. فالإيمان ـ كما شدد ـ لم يكن موافقة عقلانية قائمة على الإدراك، بل

كان مقامرة. كان محالاً أن تبرهن أن الله موجود وفي الوقت ذاته كان يصعب على العقل دحض وجوده: «لسنا قادرين على معرفة ماهية الله أو وجوده... فالعقل لايستطيع اتخاذ قرار في هذه المسألة، فثمة عماء لامتناهٍ يفصلنا. ففي النهاية القصية من هذه المسافة اللانهائية رُمِيَت قطعة نقود وسوف تقع على أحد وجهيها (الصورة أو الرقم) دون شك، فعلى أيهما نراهن؟[٤])

على أية حال ليست هذه المقامرة لاعقلانية تماماً. أن تختار الله فهو الحل الرابح. في اختيار الإيمان بالله ـ كما يقول باسكال ـ تكون المقامرة محدودة والربح لانهائي. ومع تقدم المسيحي في الإيمان يصبح مدركاً لاستنارة مستمرة، إدراك لحضور الله هو بمثابة إشارة أكيدة للخلاص. فالاعتماد على سلطة خارجية أمر ليس مستحسناً، فكل مسيحي يجب أن يعتمد على قدرة خاصة به. يُقابل تشاؤم باسكال إدراك متزايد في (التأملات) فما أن يتم الرهان حتى يكشف الله المستتر ذاته لأي شخص يسعى إليه. يجعل الله يقول: «ما كنت لتبحث عني لو لم تجدني من قبل.»[٥] صحيح أن البشرية لاتستطيع أن تشق طريقها إلى الله البعيد عبر النقاش والمنطق ولابقبول تعاليم الكنيسة الرسمية، بل باتخاذ قرار شخصي بالاستسلام لله يتملّك المؤمنين أنفسهم شعورٌ بأنهم قد أصبحوا مؤمنين، نزيهين، متواضعين، شاكرين، تملؤهم أعمال الخير، أصدقاء مخلصين»[٦]. وسيجد المؤمنون بطريقة ما أن الحياة لها معنى وأهمية بعد أن أوجد الإيمان وأنشأ إحساساً بالله في وجه اللامعنى واليأس فالله كان حقيقة لأنها كانت مجدية. لم يكن الإيمان يقيناً فكرياً بل قفزة في الظلام وتجربة تعود على صاحبها باستنارة أخلاقية.

رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) واحد من الرجال الجدد الذي كان لديه ثقة أكبر في قدرة العقل على اكتشاف الله. فقد أكد على أن الفكر وحده بإمكانه أن يزودنا باليقين الذي نسعى إليه، وهو لم يكن موافقاً على رهان باسكال لأن هذا الرهان كان قائماً على تجربة ذاتية محضة، مع أن إيضاحه لوجود الله اعتمد على نوع آخر من الذاتية. كان قلقاً لرفض ريبيته من قبل كاتب المقال الفرنسي **ميشيل مونتين** Michel Montaigne (١٥٥٣ ـ ١٥٩٢) الذي أنكر أن يكون أي شيء مؤكداً أو حتى محتملاً. فديكارت عالم الرياضيات والكاثوليكي المقتنع شعر أن لديه رسالة جَعْل العقلانية التجريبية في حالة حرب مع الريبية. اعتقد ديكارت ـ مثله مثل ليسيوس ـ أن الفكر وحده بإمكانه أن يقنع البشر بقبول الحقائق الدينية والأخلاقية التي كان يراها أساس الحضارة. الإيمان لم يخبرنا بشيء لايمكن إيضاحه عقلانياً: القديس **بولص** شخصياً قد أكد في الفصل الأول من رسالته إلى الرومان: «أن ما يمكن معرفته عن الله أمر واضح تماماً للبشر لأن الله ذاته جعله واضحاً. منذ

أن خلق الله العالم كانت قدرته الأزلية وألوهته ـ مهما تكن لامرئية ـ كانت هناك بالنسبة للعقل كي يراها في الأشياء التي خلقها الله.»(٧)

تابع **ديكارت** قوله أن بالإمكان معرفة الله بسهولة وبيقين أكبر من أي شيء من الأشياء الأخرى في الكون. فكان رأيه هذا ثورياً في أسلوبه مثل رهان باسكال، خاصة أن برهان ديكارت رفض شهادة العالم الخارجي الذي قدمه بولص من أجل الاستبطان العقلي منعكفاً على ذاته.

باستخدام الطريقة التجريبية في علم رياضياته التي طورها منطقياً نحو الأبسط أو المبادىء الأولى حاول ديكارت إرساء تفسير تحليلي لوجود الله. بيد أنه كان مختلفاً عن أرسطو والقديس بولص وجميع الفلاسفة الموحدين، وجد الكون دون إله تماماً. لم يكن هناك نظام في الطبيعة. في الحقيقة كان الكون عماء «فوضى» ولم يكشف عن خطة ذكية. وبالتالي محال بالنسبة لنا أن نستقرئ أي يقين عن مبادىء أولية من الطبيعة. لم يكن لديه وقت للمحتمل أو الممكن: سعى إلى إرساء نوع من اليقين الذي بإمكان الرياضيات أن تقدمه. وبالإمكان العثور عليه في اقتراحات بسيطة تفصح عن نفسها مثل: ماحدث «لايمكن منع وقوعه»، وهذا صحيح لايقبل الجدل. فبينما كان جالساً قرب مدفأة الحطب يفكر خطرت له البديهة الشهيرة: أنا أفكر إذن أنا موجود. وهكذا فقد وجد ديكارت دليلاً على الله في وعي الإنسان: وحتى الشك فإنه يثبت وجود صاحبه. لانستطيع أن نتأكد من أي شيء في العالم الخارجي لكننا نستطيع أن نكون متأكدين من تجربتنا الداخلية. فاتضح أن نقاش ديكارت هو إعادة استخدام لبرهان أنسيلم Anselm الأنطولوجي. فعند مانشك فإن حدود نهاية الطبيعة، الأنا تتكشف. ولايمكننا الوصول إلى فكرة عدم الكمال دون أن يكون لدينا تصور عن الكمال. استنتج ديكارت ـ مثلما فعل أنسيلم ـ أن كمالاً غير موجود سيكون مجرد تناقض في الكلمات. تجربتنا عن الشك تخبرنا أن وجوداً كاملاً أعلى ـ أي الله ـ لابد أن يوجد.

مضى ديكارت ليستنتج الحقائق حول طبيعة الله من هذا «البرهان» على وجوده بالطريقة نفسها التي كان يستخدمها في الرياضيات. فكما قال في (نقاش في الطريقة) إن من المؤكد على الأقل أن الله ـ الذي هو الوجود الكامل ـ يكون أو يوجد مثل أي حل هندسي ممكن(٨).

وكما كانت مجموع زوايا المثلث الإقليدي تساوي زاويتين قائمتين دون شك كذلك كان للوجود الكامل الذي بشر به ديكارت سمات محددة. فخبرتنا تخبرنا أن العالم ذو وجود موضوعي وإله كامل يجب أن يكون صادقاً لا يمكن أن يغشنا. فبدلاً من

أن يستخدم العالم كي يثبت وجود الله استخدم ديكارت فكرة الله كي تعطيه إيماناً بوجود العالم. كان ديكارت يشعر أنه مغرّب عن العالم مثل باسكال. فبدلاً من بلوغ العالم يتراجع عقله على نفسه. مع أن فكرة الله تمد الإنسان بيقين حول وجوده هو، وهذا أساسي جداً بالنسبة لابستمولوجيا ديكارت، مع ذلك تكشف الطريقة الديكارتية عن عزلةٍ وصورةٍ استقلالية تصبحان مركزيتين في الصورة الغربية للإنسان في قرننا.

وسوف يقود التغريب عن العالم والاعتماد على الذات، بافتخار، أناساً كثيرين إلى رفض فكرة الله كلها التي تقلل من قيمة الإنسان ليصبح متواكلاً.

من البداية ساعد الدين الناس على الارتباط بالعالم وعلى أن يضربوا جذورهم فيه. فعبادة المكان المقدس سبقت التفكير بالعالم، وساعدت الرجال والنساء على إيجاد بؤرة فكرية في كون مرعب. فقد عَبَّرَ تأليه قوى الطبيعة عن الإعجاب والرهبة اللذين كانا دائماً جزءاً من رد الفعل البشري تجاه العالم. وحتى **أوغسطين** وجد العالم مكاناً جميلاً يدعو إلى العجب على الرغم من روحانيته الغاضبة. بينما ديكارت لم يكن لديه الوقت للتعجب إطلاقاً على الرغم من أن فلسفته كانت مبنية على تراث الاستبطان الأوغسطيني. فالإحساس بالسرية كان ينبغي تفاديه مهما كلف ذلك لأنه كان يمثل حالة عقلية قد تجاوزها الإنسان المتحضر. ففي مقدمة كتابه (Les meteores) قال أن من الطبيعي بالنسبة لنا «أن نكون أكثر إعجاباً حيال الأشياء التي فوقنا أكثر من إعجابنا بالأشياء التي تقع في مستوانا أو دونه.»[٩]. ولذلك فقد صور الشعراء والرسامون السحب على أنها عرش الله، وتخيلوا الله يرش الندى على السحب أو يرسل بيده البرق على الصخور:

> يقودني هذا إلى أن آمل أنني إذا كنت هنا أشرح طبيعة السحب بطريقة لانعود نتعجب بها لأي شيء نراه منها، أو لأي شيء ينزل منها، فإننا سنعتقد ببساطة أن من الممكن أن نجد أسباب كل شيء يحظى بأقصى إعجابنا على سطح الأرض.

شرح ديكارت الغيوم والرياح والندى والبرق على أنها مجرد حوادث فيزيائية كي «يزيل أي سبب للتعجب[١٠]». فإله ديكارت هو إله الفلاسفة الذي لم يكن عارفاً بالأحداث الأرضية، إله ديكارت هذا لم يكن يتجلى لا في المعجزات التي وردت في الكتب المقدسة بل في القوانين الأبدية التي أرساها Les meteores . يشرح أيضاً المانا التي غذت الإسرائيليين القدامى في الصحراء على أنها نوع من الندى. وهكذا فقد ولد نوع سخيف من الدفاع عن العقائد المسيحية apologtics حاول أن يثبت صحة الإنجيل عن طريق إيجاد تفسير عقلاني للمعجزات والأساطير المتنوعة. فإطعام يسوع لِـ (٥٠٠٠)

شخص على سبيل المثال قد تم شرحه كإيهام الناس الذين في الحشد على إنتاج الطعام الذي كانوا قد أحضروه خيالياً وإطعامهم إياه. فهذا الشرح ينم عن حسن نية إلا أنه يفتقد إلى الغاية الرمزية التي هي القصص الإنجيلية.

كان ديكارت حذراً دائماً من الاستسلام إلى سيطرة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية فرأى نفسه مسيحياً أرثوذكسياً. لم ير تناقضاً بين الإيمان والعقل. ففي كتابة نقاش في الطريقة (Discourse on Method) جادل أن هناك منهجاً يمكن البشرية من بلوغ الحقيقة كلها. لاشيء يقع خارج متناولها. فكل ماكان ضرورياً في أية معرفة كان استخدام الطريقة وبالتالي سيكون ممكناً الحصول على معرفة موثوقة تتفادى كل إرباك وجهل. أصبح السر مشوشاً، والله الذي حرص العقلانيون السابقون على فصله عن جميع الظواهر الأخرى أصبح الآن مُحتوىً داخل نظام فكري إنساني. لم يكن للصوفية متسع من الوقت كي تضرب جذورها أمام الاضطرابات العقيدية لحركة الإصلاح. وهكذا فإن نمط الروحانية الذي انتصر على السر والميثولوجيا وارتبط بعمق بهما كان نوعاً غريباً عن المسيحيين في الغرب. حتى في كنيسة ديكارت كان وجود المتصوفين نادراً ومحط شبهة. فإله المتصوفين ـ الذي يعتمد وجوده على تجربة دينية ـ كان غريباً عن شخص مثل ديكارت الذي كان التأمل يعني له نشاطاً دماغياً محضاً.

عالم الفيزياء الإنجليزي **اسحق نيوتن** (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) نزَّل الله إلى نظامه الحركي الميكانيكي. كان متلهفاً لتحرير المسيحية من السر، كانت نقطة البداية هي علم الحركة لاالرياضيات لأن على العلم أن يتعلم رسم دائرة بشكل صحيح قبل أن يتمكن من إتقان الهندسة. لم يكن **نيوتن** مثل **ديكارت** الذي أثبت وجود ذات الله والعالم الطبيعي في ذلك الترتيب. بدأ نيوتن بمحاولة تفسير الكون الفيزيائي والله جزء أساسي من النظام. ففي فيزياء نيوتن كانت الطبيعة سلبية تماماً، الله وحده هو مصدر النشاط. وهكذا ـ كما عند أرسطو ـ كان الله استمرارية للترتيب الفيزيائي الطبيعي. ففي كتابه العظيم (مبادىء الفلسفة الطبيعية Philoso Phiae Natuarlis Principia) ١٦٨٧ أراد نيوتن أن يصف العلاقات بين الأجسام السماوية والأرضية في كلمات رياضية بحيث يخلق نظاماً شاملاً متماسكاً. فمفهوم قوة الجاذبية التي أدخلها نيوتن شدت الأجزاء المكونة لنظامه سوياً. أغاظ مفهوم الجاذبية بعض العلماء الذين اتهموا نيوتن بالعودة إلى فكرة قوى المادة الجاذبة لأرسطو. وهذا الرأي لم يكن منسجماً مع الفكرة البروتستانتية بسيادة الله المطلقة. لقد أنكر نيوتن ذلك بقوله: «إلهاً سيداً كان مركزاً لنظامه كله، لأنه بدون مُحرِّك إلهي Mechanic ما كان للنظام أن يوجد».

عندما تأمل نيوتن الكون ـ كان مختلفاً عن ديكارت وباسكال ـ كان مقتنعاً أنه لديه برهان على وجود الله. لماذا لم تشد الجاذبية الداخلية الأجرام السماوية جميعاً إلى كتلة كروية ضخمة واحدة؟ لأنها موضوعة بدقة في فضاء لامتناه بمسافة كافية بين كل منها والآخر لمنع حدوث ذلك. وفي نقاشه مع صديقه **ريتشارد بنتلي** Richard Bentley عميد كلية القديس بولص أوضح أن هذا مستحيل دون مراقب إلهي ذكي: «لاأعتقد أن بالإمكان شرح الأمر عن طريق أسباب طبيعية لكنني مجبر على أن أعزوها إلى تدبير مُبتكر»[١١]. وبعد مضي شهر كتب إلى بنتلي ثانية «قد تضع الجاذبية الكواكب في حالة حركة، لكن دون قدرة إلهية لايمكن وضعها في حالة حركة دائرية أبدية ولهذا السبب ولأسباب أخرى أنا مضطر أن أعزو إطار هذا النظام إلى قدرة ذكية[١٢]». فعلى سبيل المثال إذا دارت الأرض حول محورها بسرعة (١٠٠ميل/سا) بدلاً من (١٠٠٠ميل / سا) سيصبح الليل أطول بعشر ساعات وسيصبح العالم بارداً جداً لايسمح باستمرار الحياة. وخلال النهار الطويل سَتُذبِل الحرارة كل الخضرة. والوجود الذي ابتكر كل هذا بشكل كامل لابد أن يكون آلية ذكية.

بالإضافة إلى كونه ذكياً، فإن هذه القدرة لابد أن تكون قادرة بما فيه الكفاية كي تدير هذه الكتل الكبيرة. استنتج نيوتن أن القوة البدئية التي وضعت النظام المعقد واللامتناهي في حالة حركة كانت مسيطرة على الكون وحدها وجعلت الله مقدساً. البروفسور إدوارد بوكوك Edward Pococke أستاذ للغة العربية في جامعة أوكسفورد أخبر نيوتن أن كلمة Deus اللاتينية مشتقة من الكلمة العربية du «الرب» لذلك فالسيطرة كانت هي الصفة الأساسية لله أكثر من الكمال الذي كان نقطة البداية في مناقشة ديكارت لله. في General Scholium التي تختتم مبادىء الفلسفة الطبيعية استنتج نيوتن أن كل صفات الله التقليدية هي من عقله intelligence وقدرته.

> أجمل نظام للشمس والكواكب والمذنبات ينطلق من خطة وسيطرة وجود Being ذكي...... إنه كلي الوجود وقدرته أزلية ولامتناهية، أي ديمومته من الأزل إلى الأبد، ووجوده من اللانهاية إلى اللانهاية، يُصَرِّف الأشياء جميعاً ويعرف جميع الأشياء الحادثة والتي قد تحدث... نعرفه فقط من خلال وسائله الأكثر حكمة وتفوقاً بين جميع الأشياء، وعلله النهائية. نعجب به لكماله، لكننا نجله ونعبده بسبب سيطرته. نعبده كعبيد له. فإله دون سيطرة وعناية إلهية وعلل نهائية لاشيء سوى القدر

والطبيعة. فالضرورة الميتافيزيقية العمياء هي نفسها دائماً وفي كل مكان، ليس بإمكانها أن تنتج تنوعاً للأشياء. إن كل ذلك التنوع للأشياء الطبيعية التي نجدها مناسبة للعصور والأماكن المختلفة لاتنشأ إلّا من أفكار وإرادة (كائن) موجود بالضرورة[١٣].

لايذكر نيوتن الإنجيل: نعرف الله عبر تأمل العالم فقط. فحتى الآن عبَّر الاعتقاد بالخلق عن حقيقة روحية، وقد دخلت إلى اليهودية والمسيحية متأخرة، وكان اشكالية لحد ما. العلم الحديث الآن دفع الخلق إلى مرحلة مركزية وقام بفهم حرفي وميكانيكي للمعتقد الحاسم لمفهوم الله. عندما ينكر الناس وجود الله اليوم فإنهم ينكرون إله نيوتن أصل الكون ومادُّه بالحياة الذي لم يستطع العلماء تعديله.

كان على نيوتن شخصياً اللجوء إلى حلول مذهلة كي يجد متسعاً للّه في نظامه الذي بحكم طبيعته لابد أن يكون شاملاً. فإذا كان الفضاء لامتغيراً ولانهائياً، هناك سمتان رئيسيتان للنظام فأين يقع الله في هذا النظام؟ أليس الفضاء نفسه إلهياً بشكل ما له سمتا الأزلية والخلود؟ هل كان الفضاء كينونة إلهية ثانية وجدت إلى جانب الله قبل بداية الزمن؟ كان نيوتن مهتماً دائماً بهذه المسألة. في مقالته المبكرة /De Gravitation et Aequipondio Fluidorum/ عاد إلى الاعتقاد الأفلاطوني بالفيض. فبما أن الله لامتناه لابد أنه موجود في كل مكان. فالفضاء هو نتيجة لوجود الله، يفيض إلى الأبد من كلية الوجود الإلهي، الفضاء لم يخلقه الله في فعل إرادة بل وجد كنتيجة ضرورية أو امتداد لوجوده الكلّي الوجود. وبالطريقة نفسها ولأن الله ذاته أبدي فإنه يفيض الزمن. ولذلك يمكننا القول أن الله يشكل الزمان والمكان الذي نعيش ونتحرك ويتحقق فيهما وجودنا. فالمادة من ناحية ثانية خلقها الله في يوم الخلق بفعل إرادي.

يمكن للمرء القول أنه قد قرر أن ينعم على بعض أجزاء المكان بشكل مصير مدرك حسياً، وحركياً. كان من الممكن أن يقف إلى جانب الاعتقاد المسيحي بالخلق من لاشيء لأن الله قد خلق جوهر المادة من فضاء خالٍ: لقد خلق المادة من الفضاء.

فنيوتن - مثل ديكارت - ليس لديه متسع للسرية التي ساوى بينها وبين الجهل والخرافة. وكان متلهفاً كي ينقي المسيحية من الإعجازي حتى وإن وضعه ذلك في نزاع مع معتقدات حاسمة مثل ألوهية المسيح. فبدأ خلال ١٦٧٠ دراسة لاهوتية جادة للاعتقاد بالثالوث وتوصل إلى نتيجة مفادها أن هذا المعتقد فرضه **أثانازيوس** على الكنيسة في شرط خادع على الوثنيين الذين اعتنقوا المسيحية. فأريوس Arius كان محقاً: يسوع **المسيح** لم يكن بالتأكيد الإله، وتلك الفقرات من العهد الجديد التي استخدمت كي تثبت الاعتقاد

الثالث والتجسيد غير شرعية وزائفة. فقد لفق أتانازيوس وزملاؤه هذه الفقرات واضافوها إلى أسفار الكتاب المقدس وبالتالي لاقت الأوهام البدائية استحساناً لدى الجماهير. من طبع الجانب الخرافي والانفعالي من البشر في مسائل الدين أن يكونوا مغرمين بالأسرار، ولذلك السبب فإنهم يفضلون الأشياء التي لايفهمونها سوى فهم يسير.[١٤] ومحو هذا الإرباك من الدين المسيحي أصبح هاجساً بالنسبة له. ففي مطلع الثمانينات من ١٦٠٨ ـ أي قبل وقت قصير من نشر مبادىء الفلسفة الطبيعية بدأ نيوتن العمل في كتاب أسماه الأصول الفلسفية للاهوت غير المسيحي The Philoso Phicalorigins of Gentile Theology جادل فيه أن نوحاً هو من أسس الدين الأوّلي للاهوت غير مسيحي الذي كان خالياً من الخرافة، ودعا إلى عبادة عقلانية لله. فالوصيتان الوحيدتان هما حب الله وحب الجار. وأمر الناس بالتأمل في الطبيعة التي هي المعبد الوحيد للّه العظيم. ولم تلبث الأجيال التالية أن أفسدت هذا الدين النقي بحكايات المعجزات والأعاجيب، وسقط بعضهم في الصنمية والخرافة. مع ذلك أرسل الله سلسلة أنبياء كي يعيدوا الناس إلى الصراط. فكان فيثاغوث يعلم بأمر هذا الدين فقدمه إلى الغرب، وكان يسوع واحداً من الأنبياء المرسلين كي يعيدوا الناس إلى الحقيقة، لكن الدين النقي أفسده أتانازيوس وأعوانه، فكِتَاب الوحي Revelation تنبأ بظهور التثليثية ـ «هذا الدين الغريب في الغرب، أي عبادة ثلاثة آلهة متساوية كرفضٍ للوحدانية[١٥].

وجد المسيحيون الغربيون دائماً الاعتقاد بالثالوث أمراً صعباً، وعقلانيتهم الجديدة جعلت فلاسفة وعلماء عصر التنوير حريصين على تجاهله. لم يكن نيوتن فاهماً لدور السرية في الحياة الدينية. فقد استخدم اليونانيون الثالوث كوسيلة لإبقاء العقل في حالة تعجب وكمُذَكِّر بأن الفكر البشري لايمكنه أن يفهم طبيعة الله فكان تبني موقف مماثل أمراً صعباً لعالم مثل نيوتن. في العلم كان الناس يتعلمون أن عليهم أن يكونوا على استعداد لحذف الماضي وللبدء ثانية من المبادىء الأولى كي يجددوا الحقيقة. فالدين ـ على أية حال ـ مثل الفن يتألف غالباً من حوار مع الماضي من أجل إيجاد منظور للنظر منه إلى الحاضر.

فالتراث يقدم قفزة البداية التي تمكن الرجال والنساء من خوض الأسئلة المتكررة حول معنى الحياة النهائي. الدين والفن لايعملان مثل العلم. فخلال القرن الثامن عشر بدأ المسيحيون يطبقون الطرق العلمية على الدين المسيحي فتوصلوا إلى الحلول التي توصل إليها نيوتن. ففي إنجلترا كان اللاهوتيون المتحررون مثل **ماثيو تيندال** Mathew Tindal **وجون تولاند** johan Toland كانوا متلهفين إلى العودة إلى الأساسيات، وإلى تطهير المسيحية من الخفايا، وأن يؤسسوا ديناً عقلانياً حقاً. فقد دافع تولاند في كتابه (المسيحية ليست غامضة) ١٦٩٦ أن السرية كانت تفضي فقط إلى الطغيان والخرافة[١٦]. ومن الخطأ أن نعتقد أن

الله غيرقادر على أن يعبر عن نفسه بكل وضوح. كان يجب أن يكون الدين معقولاً. حاول تندال في كتابه (المسيحية قديمة قدم الخلق) ١٧٣٠ - كما حاول نيوتن - أن يعيد خلق الدين الأساسي ويطهره من الشوائب اللاحقة. فالعقلانية كانت المحك للدين الحق.

«هناك دين الطبيعة والعقل مكتوباً في قلب كل منا من الخلق الأول، وبه يجب أن يقدر الناس مصداقية الدين المؤسساتي مهما كانت»[١٧] وبالتالي كان الظهور غير ضروري لأن بالإمكان الوصول إلى الحقيقة عبر بحوثنا العقلانية، والأسرار مثل الثالوث والتجسيد حظيا بشرح معقول كاف وينبغي عدم استخدامها لإبقاء المؤمن البسيط في حالة خوف من الخرافة ومؤسسة الكنيسة.

انتشرت هذه الأفكار في القارة الأوروبية، وبدأ جيل جديد من المؤرخين يتحرون تاريخ الكنيسة موضوعياً. ففي عام ١٦٩٩ نشر **غوتفريد أرنولد** Gottfried Arnold كتاباً بعنوان (تاريخ الكنائس من بداية العهد الجديد حتى ١٦٨٨) يدافع فيه أن ماكان يعتبر في حينه معتقداً لايمكن تتبعه إلى مصدره: الكنيسة الأولى. وقام **يوهان لورينز فون موشيم** Johann Lornez Von Mosheim (١٦٩٤ - ١٧٥٥) بفصل متعمد للتاريخ عن اللاهوت في عمله الجليل (مؤسسات التاريخ الكنيسي) ١٧٢٦ ودوّن تطور العقيدة دون الدفاع عن صحتها. وتحرى مؤرخون آخرون مثل **جورج وولش** Gerog Walch **وجيوفاني بوت** Giovanni But **وهنري نوريس** Henry Noris تاريخ النقاشات المعتقدية الصعبة مثل **الأريانية** Arianism **وفيليوك** Filioque والمناظرات التي جرت دفاعاً عن العقيدة المسيحية في القرنين الرابع والخامس الميلاديين. كان أمراً مزعجاً للمؤمن أن يرى العقائد الأساسية حول طبيعة الله والمسيح قد تطورت عبر القرون وأنها لم تكن موجودة في العهد الجديد: فهل كان ذلك يعني أنها كانت زائفة؟ مضى آخرون إلى أبعد من ذلك وطبقوا هذه الموضوعية الجديدة على العهد الجديد نفسه. وقد قام **هيرمان صموئيل ريماروس** Herman Samuel Reimarus (١٦٩٤ - ١٧٦٨) بكتابة سيرة نقدية لحياة يسوع: مسألة بشرية يسوع لم تعد مسألة معتقدية أو صوفية بل وضعت تحت البحث العلمي في عصر العقل. فما أن حدث هذا حتى بدأ عصر الشك الحديث. قال **ريماروس** أن **المسيح** كان يريد تأسيس دولة إلهية وعندما أخفقت رسالته كمسيح منتظر مات يائساً. وقد أشار إلى أن يسوع في الأناجيل لم يزعم أبداً أنه قد جاء كي يكفر عن ذنوب البشر. وبالنسبة لتلك الفكرة التي أصبحت مركزية في المسيحية الغربية بالإمكان تتبعها إلى القديس **بولص** مؤسس المسيحية الحقيقي «يجب علينا ألا نبجل يسوع كإله بل كمعلم لدين عملي مجيد بسيط وممتاز».[١٨]

اعتمدت هذه الدراسات الموضوعية على فهم حرفي للكتاب المقدس وتجاهلت الطبيعة الرمزية أو المجازية للدين. قد يعترض المرء أن هذا النوع من النقد لم يكن مستمداً من الموضوع إلا بقدر علاقته مع الفن أو الشعر. لكن ماإن أصبحت هذه الروح علمية معيارية لأناس كثيرين حتى أصبح من الصعب عليهم قراءة الأناجيل بأية طريقة أخرى عدا هذه الطريقة. التزم المسيحيون الغربيون آنذاك بفهم حرفي لدينهم وتراجعوا عن الأسطورة بخطوة ثابتة، فالقصة كانت إما حقيقية فعلاً أو أنها كانت وهماً. أسئلة حول أصل الدين كانت أكثر أهمية للمسيحيين من أهميتها للبوذيين لأن تراثهم الوحداني قد دعا دائماً أن الله كان يتجلى في الأحداث التاريخية. فإذا كان على المسيحيين صيانة كمالهم intergrity في عصر العلم كان لابد من الإجابة على هذه الأسئلة. بعض المسيحيين الذين كانوا يتبنون معتقدات أكثر تقليدية من معتقدات **تندال وريماروس** بدؤوا يتساءلون عن الفهم الغربي التراثي لله. ففي كتابه (براءة فيتنبرغ من جريمة قتل مزدوجة) ١٦٨١ كتب اللوثري **جون فريدمان ماير** John Friedman Mayer أن الاعتقاد التراثي بالغفران ـ الذي لخصه أنسيلم Anslem ـ الذي صور مطلب الله لموت ابنه كان يمثل مفهوماً غير كاف لله. لقد كان «الله الحق، الله الغاضب، والله الذي يشعر بالمرارة» الذي يطالب بعقاب صارم كان يملأ مسيحيين كثر بالخوف وعلمهم أن يرتدوا عن ذنوبهم»(١٩). **كان قلق المسيحيين يتزايد نتيجة قسوة معظم التاريخ المسيحي الذي وجه الصليبيين المخيفين ومحاكم التفتيش وحملات الاضطهاد باسم هذا الله العادل. وقد بدا إجبار الناس على الإيمان بمعتقدات أرثوذكسية مرعباً بشكل خاص بالنسبة إلى عصر مولع جداً بالحرية، وحرية الوجدان. فحمام الدم الذي أطلقته حركة الإصلاح وآثارها بدا أنه القشة الأخيرة.**

بدا أن العقل هو الإجابة. فهل كان بوسع الله أن يتخلص من السرية التي جعلته طيلة قرون قيمة دينية فعالة في تراثات أخرى مقبولة للمسيحيين الحدسيين الأكثر تخيلاً؟ فالشاعر البيوريتاني **جون ملتون** John Milton (١٦٠٨ ـ ١٦٧٤) أزعجه سجل الكنيسة الحافل بعدم التسامح. وكونه إنساناً صادقاً مع عصره فقد حاول في كتابه الذي لم ينشر (في العقيدة المسيحية) أن يصلح حركة الإصلاح وأن يصوغ عقيدة لنفسه لاتستند على معتقدات وأحكام الآخرين. وكانت تساوره شكوك حول معتقدات تراثية مثل الثالوث. إنه لأمر هام أن بطل رائعته **الفردوس المفقود** هو **الشيطان** بدلاً من **الله** الذي أراد أن يبرر أفعاله للإنسان. فالشيطان ذو خصائص كثيرة مشتركة مع الأوروبيين الحديثين: إنه يتحدى السلطة، ويعد نفسه لمواجهة المجهول، وفي رحلاته الجسورة من الجحيم ـ عبر عماء الأرض المخلوقة حديثاً ـ يصبح المستكشف الأول. يبدو أن إله **ملتون** يوضح العبث الفطري في

الحرفية الغربية. فدون الفهم السري للثالوث فإن مكانة الابن تغدو ملتبسة في القصيدة. وليس واضحاً فيما إذا كان وجوداً إلهياً ثانياً أم مخلوقاً مماثلاً للملائكة مع أنه أرفع منهم منزلة. ففي جميع الأحداث التي يكون فيها هو والأب وجودان منفصلان تماماً وعليهما الخوض في أحاديث مطولة مملة جداً كي يكتشف كل منهما نوايا الآخر، مع أن الابن هو الكلمة المعترف بها وحكمة الآب.

تناوُلُ ملتون لمعرفة الله المسبقة لجميع الأحداث على الأرض هي التي تجعل إلهه غير قابل للتصديق. بما أن الله بالضرورة يعرف مسبقاً أن **آدم** وحواء سوف يهبطان ـ حتى قبل أن يصل الشيطان الأرض ـ فعليه أن يخوض بتبرير أفعاله قبل وقوع الحدث. فكما يشرح للابن ما كان ليشعر بالسرور لو أنه فرض الطاعة، ولذلك أعطى **آدم** وحواء المقدرة على مواجهة الشيطان. وبذلك ليس في وسعهما اتهام الله كما يدافع عن نفسه:

خالقهما ـ أو صانعهما، أو صانع قدرهما
وكأن القدر قد سيطر
على إرادتهما، وقد صدرت بأمر مطلق
أو معرفة مسبقة عليا، هما نفسهما أعلنا
تمردهما، وليس أنا: لو علمت مسبقاً،
فالمعرفة المسبقة ليس لها تأثير على خطئهما
الذي اتضح أنهما بالتأكيد لم يكونا يعرفانه من قبل
لقد شكلتهما أحراراً، وأحراراً يجب أن يبقيا
حتى يفتنا بعضهما: وإلا يجب أن أغير
طبيعتهما، وأن ألغي الأمر السامي
الذي لايتغير، الأبدي الذي أعلن
حريتهما، هما بأنفسهما يجب أن يرسّما هبوطهما[٢٠]

إن احترام هذا التفكير الدَّعي ليس أمراً صعباً فقط بل يظهر الله قاسياً حقاً ويفتقر إلى الرحمة التي يُفترَضُ أن دينه يُلْهِم بها. فإلزام الله أن يتكلم ويفكر مثل أي منا بهذه الطريقة يبين عيوب التصور الشخصاني التجسيدي للإله. هناك أيضاً تناقضات كثيرة تجعل إلهاً كهذا من المتعذر أن يكون منسجماً أو يستحق التبجيل.

إن الفهم الحرفي لهذه المعتقدات مثل كلية قدرة الله لن يكون مجدياً. فإله ملتون ليس فقط بارداً أو شرعياً بل إنه غير كفء أيضاً. في الجزئين الأخيرين من **الفردوس المفقود** يرسل الله الملاك الرئيسي **ميكائيل** كي يواسي **آدم** على خطيئته التي ارتكبها عن طريق

السماح له أن يرى كيف ستخلَّص ذريته. فمسار تاريخ الخلاص كله يكشف لأدم في سلسلة لوحات يرافقها تعليق ميكائيل: يرى مقتل **قابيل** على يد **هابيل**، وطوفان **نوح**، وفلكه وبرج **بابل**، ونداء **ابراهام**، والخروج من **مصر**، وإنزال الشريعة على جبل **سيناء**. يشرح ميكائيل أن عدم كفاءة التوراة التي اضطهدت شعب الله المختار التعس طيلة قرون محرض لجعلهم يتوقون إلى شريعة أكثر روحانية. وبينما يستمر هذا العرض للخلاص المستقبلي للعالم: إنجازات الملك **داؤود**، والنفي إلى **بابل**، وولادة **المسيح** وهلم جرا، يخطر للقارىء أنه لابد أن يكون هناك طريقة أكثر سهولة ومباشرة لخلاص الجنس البشري. هذه الخطة المعذبة بإخفاقاتها المستمرة وبداياتها الزائفة المقدر عليها مسبقاً، لايمكن إلا أن تزرع شكوكاً كبيرة على ذكاء مؤلفها. فإله ملتون يوحي بثقة قليلة. وبعد **الفردوس المفقود** لم يحاول كاتب مبدع إنجليزي مرموق أن يصف العالم الخارق للطبيعة. ولن يكون هناك كُتَّاب مثل **سبنسر وملتون**. ومن هذه الفترة فصاعداً سيغدو الخارق للطبيعة والروحي مجالاً لكتاب هامشيين مثل **جورج ماكدونالد وسي. إس. لوس** C. S. Lewis: إله لايروق للمخيلة وإله يعاني من متاعب.

ففي نهاية الفردوس المفقود يأخذ **آدم** وحواء طريقهما المنعزل خارجين من جنة **عدن** إلى العالم. في الغرب أيضاً كان المسيحيون على عتبة عصر أكثر دنيوية بما أنهم كانوا مايزالون يتبنون الإيمان بالله. فالدين الجديد دين العقل عُرف فيما بعد بالتأليهية Deism هذا الدين ليس لديه وقت للممارسات المبدعة للصوفية والميثولوجيا. لقد أدار ظهره إلى أسطورة الوحي وإلى أسرارٍ تراثية كالثالوث الذي أبقى الناس مدة طويلة في الخوف من الخرافة. فبدلاً من ذلك أعلن الولاء للإله ((Deus)) الذي يستطيع الإنسان أن يكتشفه بجهوده الخاصة. و **فرانسوا ماري دو فولتير** هو الذي سيكون المُجسِّد للحركة التي ستعرف لاحقاً باسم التنوير، فرانسوا هذا عرّف هذا الدين المثالي في قاموسه الفلسفي الصادر عام ١٧٦٤ بأنه قبل كل شيء سيكون بأبسط شكلٍ ممكن.

> **ألن يكون ذلك الذي لقن الكثير من الأخلاقية والقليل من العقيدة؟**
>
> **ذلك الذي كان ميالاً لجعل البشر عادلين دون أن يجعلهم عبثيين؟**
>
> **ذلك الذي لن يأمر المرء أن يؤمن بأشياء مستحيلة، متناقضة وضارة للألوهة، ومهلكاً للبشر والذي لايتجرأ على التهديد بعقاب أبدي لأي امرىء يمتلك إدراكاً سليماً؟ ألن يكون ذلك الدين الذي لم يرسخ معتقده بالجلادين، ولم يغرق الأرض بالدم بدعوى صوفية غير مفهومة؟ الذي يعلّم فقط بعبادة إله واحد والعدالة، والتسامح والإنسانية؟**[٢١]

كان على الكنائس أن تلوم نفسها فقط على هذا التحدي لأنها منذ قرون قد أثقلت كاهل المؤمن بعدد من معتقدات مشلولة. كان رد الفعل حتمياً، فكان إيجابياً.

فلاسفة التنوير لم ينكروا فكرة الله على أية حال. لقد أنكروا إله العقيدة القاسي الذي كان يهدد الجنس البشري بنار أبدية. لقد رفضوا معتقدات غامضة تتعلق به كانت مقيتة للعقل. لكن إيمانهم في وجود متعالٍ بقي سارياً. لقد بنى **فولتير** كنيسة صغيرة في فيرني Ferney وعليها نقش Deo Erexit Voltaire على عتبة الباب كي توحي بأنه لو لم يوجد الله لكان من الضروري أن نخترعه. في القاموس الفلسفي قال أن الإيمان بإله واحد كان أكثر عقلانية وطبيعية للبشرية من الإيمان بآلهة عديدة. فالناس أصلاً كانوا يعيشون في قرى صغيرة وتجمعات منعزلة قد اعترفوا أن إلهاً واحداً كان مسيطراً على مصائرهم. فالشرك كان تطوراً لاحقاً. فالعلم والفلسفة العقلانية أشارتا إلى وجود أسمى: « ما هي النتيجة التي يمكننا أن نستخدمها من هذا كله؟» هذا هو السؤال الذي يطرحه في نهاية مقالته في الشرك في قاموسه فيجيب:

«الشرك شر كبير في أولئك الذين يحكمون وأيضاً في الناس العارفين حتى وإن تكن حياتهم بريئة لأن من دراساتهم يستطيعون أن يؤثروا على الذين يتبوؤن المناصب، حتى وإن لم يكن الشرك ضاراً كضرر التعصب ، فإنه يكاد يكون دائماً قاتلاً للفضيلة. قبل كل شيء دعني أضيف أن هناك مشركين أقل اليوم أكثر مما كانوا في الماضي؛ لأن الفلاسفة قد فهموا أن ما من كائن نامٍ دون بذره، ومامن بذرة دون هدف»[٢٢].

ساوى فولتير بين الشرك والخرافة والتعصب اللذين كان الفلاسفة حريصين على استئصالهما. فمشكلته لم تكن الله بل المعتقدات حوله التي كانت تتعارض مع معايير العقل المقدسة.

لقد تأثر يهود أوروبا بالأفكار الجديدة. **فاروخ سبينوزا** (١٦٣٢ - ١٦٧٧) اليهودي الهولندي من أصل إسباني، أصبح غير مقتنع بدراسة التوراة فانضم إلى حلقة مفكرين أحرار من غير اليهود. لقد طور أفكاراً كانت مختلفة اختلافاً عميقاً عن اليهودية التقليدية والتي تأثرت بالمفكرين العلمانيين مثل ديكارت والسكولاستيين المسيحيين. في عام ١٦٥٦ عندما كان عمره واحداً وعشرين سنة تخلى رسمياً عن الكنيس في **أمستردام**. فبينما كان قرار القطيعة يقرأ بصوت عالٍ أطفئت أنوار الكنيس تدريجياً حتى عم الظلام على الحضور كي يتعرفوا بأنفسهم على ظلام روح سبينوزا في عالم لاإله له:

«فلتحل اللعنة عليه في النهار، وليلعن في الليل، وليلعن في رقاده، وفي

وقوفه، في خروجه، ودخوله. ندعو الله ألا يسامحه أو يعترف به. فليحل عليه غضب الله وسخطه ليحرقه من الآن فصاعداً، حملوه كل اللعنات المدونة في كتاب الشريعة وليمحى اسمه من تحت السماء»[٢٣].

من هذه الفترة فصاعداً لم ينتم سبينوزا إلى أي من التجمعات الدينية في أوروبا. فقد كان النسخة الأصلية للفكرة الدنيوية المستقلة التي ستغدو سارية في الغرب. في مطلع القرن العشرين عظَّم أُناسٌ كثيرون **سبينوزا** كبطل للحداثة وكانوا يشعرون بصلة قرابة مع نفيه الرمزي، وغربته وبحثه عن خلاص دنيوي.

لقد اعتبر **سبينوزا** مشركاً لكنه لم يكن لديه إيمان بإله، ولاحتى بإله التوراة، فقد رأى مارآه الفلاسفة أن الدين الموحى أدنى من المعرفة العلمية للّه التي يبلغها الفيلسوف. فطبيعة الإيمان الديني كانت مفهومة بشكل خاطىء كما قال في (كتاب اللاهوت السياسي). لقد أصبح «مجرد مركب من السذاجة والأهواء، نسيجاً من أسرار لامعنى لها»[٢٤]. لقد نظر نظرة نقدية إلى التاريخ التوراتي. أطلق الإسرائيليون اسم (الله) على أية ظاهرة لم يستطيعوا فهمها. قيل أن الأنبياء ـ على سبيل المثال ـ تلهمهم روح الله لأنهم كانوا ببساطة أناساً ذوي فكر وقداسة استثنائيين. لكن هذا النوع من الإلهام لم يقتصر على النخبة بل كان متوفراً لدى كل امرىء عبر العقل الطبيعي. فشعائر الدين ورموزه كانت تساعد فقط الناس الذين كانوا غير قادرين على التفكير العلمي العقلاني.

عاد **سبينوزا** ـ مثلما عاد ديكارت ـ إلى البرهان الأنطولوجي لوجود الله. ففكرة الله بحد ذاتها تتضمن إعلان شرعية وجود الله لأن القول أن ثمة وجوداً كاملاً لم يكن موجوداً، ينطوي على تناقض في الكلمات. كان وجود الله أمراً ضرورياً لأنه وحده الذي كان يقدم اليقينية والثقة الضروريتين للقيام باستنتاجات أخرى حول الحقيقة Reality. ففهمنا العلمي للعالم يبين لنا أن العالم محكوم بقوانين ثابتة. الله بالنسبة **لسبينوزا** هو ببساطة مبدأ القانون، كمية من جميع القوانين الأبدية في الوجود. الله وجود مادي مساوٍ ومماثل للترتيب الذي يحكم الكون. عاد **سبينوزا** ـ مثلما فعل نيوتن ـ إلى فكرة الفيض الفلسفية، لأن الله موجود وملازم في جميع الأشياء ـ سواء المادية منها والروحية. بالإمكان تعريفه على أنه القانون الذي ينظم الوجود. كان الحديث عن قدرة الله في العالم مجرد طريقة لوصف مبادىء الوجود الرياضية والسببية، كان إنكاراً مطلقاً للتسامي.

يبدو معتقد سبينوزا كئيباً قاحلاً، لكن إلهه ألهمه برهبة صوفية حقة. أما بالنسبة لإجمالي قوانين الوجود فقد كان الله الكمال الأمثل صاغ كل شيء في وحدة وانسجام.

فعندما يتأمل البشر أفعال عقولهم بالطريقة التي قام بها ديكارت فإنهم يفتحون أنفسهم أمام وجود الله اللانهائي والأزلي: هو يفعل داخلهم. لقد اعتقد سبينوزا ـ مثلما اعتقد أفلاطون ـ أن المعرفة الحدسية والعفوية تكشف حضور الله أكثر مما تكشفه الحيازة المضنية للحقائق. فسعادتنا وبهجتنا في المعرفة مساوية لحب الله، إنه ليس موضوعاً فكرياً أبدياً لكنه علة ومبدأ ذلك الفكر، وهو واحد في أعماق كل كائن بشري. ليست هناك حاجة إلى الوحي أو القانون الإلهي: لأن هذا الله في متناول البشر كلهم، والتوراة وحده هو قانون الطبيعة الأبدي. لقد أحضر سبينوزا الميتافيزيقا القديمة إلى جانب العلم الحديث: إلهه لم يكن إله الأفلاطونيين المحدثين الواحد الذي لاسبيل إلى معرفته بل كان أقرب إلى الوجود المطلق الذي وصفه فلاسفة مثل الإكويني. لكنه كان أيضاً قريباً من الإله الصوفي الذي عرفه الموحدون الأرثوذكسيون داخل أنفسهم. كان اليهود والمسيحيون والفلاسفة ميالين إلى اعتبار سبينوزا ملحداً: لم يكن هناك شيء شخصي حول هذا الله الذي كان غير منفصل عن بقية الوجود. في الحقيقة استخدم سبينوزا كلمة الله لأسباب تاريخية فقط. لقد وافق الملحدون الذين يزعمون أن الحقيقة لايمكن تجزئتها إلى جزء هو الله وإلى جزء آخر ليس الله. فإذا لم يكن ممكناً فصل الله عن أي شيء آخر فمن المحال القول أنه يوجد بأي معنى عادي. ما كان يقوله سبينوزا: لاوجود لإله مطابق بالمعنى الذي نلصقه عادة بتلك الكلمة، لكن الفلاسفة والمتصوفين كانوا يبدون النقطة نفسها طيلة قرون. قال بعضهم أن «لاشيء» منفصل عن العالم الذي نعرفه. ولولا غياب الإله المستتر المتعالي Ensof لكانت وحدة الوجود التي نادى بها سبينوزا مماثلة للقبالة، ويمكننا أن نرى صلة قرابة بين الصوفية والراديكالية وبين الإلحاد الطارىء حديثاً.

لقد كان الفيلسوف الألماني **موسى مندلسون** Moses Mendelssohn (١٧٢٩ ـ ١٧٨٦) هو الذي فتح الطريق أمام اليهود كي يدخلوا أوروبا الحديثة، على الرغم من أنه لم يكن ينوي في البداية تشييد فلسفة يهودية تحديداً، كان مهتماً بعلم النفس وعلم الجمال بالإضافة إلى اهتمامه بالدين. فأعماله الأولى (فيدون وساعات الصباح Phaedon and Morning hours) كُتِبت ضمن ظرفية حركة التنوير الأكثر اتساعاً. لقد سعى هذان الكتابان إلى ترسيخ وجود الله على أرضية عقلانية ولم يتناولا المسألة من منظور يهودي. في بلدان مثل **فرنسا وألمانيا** جلبت أفكار التنوير التحررية الحرية والانعتاق ومكنت اليهود من دخول المجتمع. فلم يكن صعباً على اليهود المستنيرين قبول الفلسفة الدينية لعصر التنوير الألماني. فاليهودية لم تعان من الهاجس المعتقدي الذي عانت منه المسيحية الغربية، ومعتقداتها الأساسية كانت عملياً منسجمة مع الدين العقلاني لعصر

التنوير الذي كان مايزال يقبل في ألمانيا فكرة المعجزات وتدخل الله في شؤون البشر. ففي كتابه (ساعات الصباح) كان إله ماندلسون الفلسفي مماثلاً جداً لإله الكتاب المقدس. كان إلهاً شخصياً، لاتجريداً ميتافيزيقياً. المواصفات البشرية مثل الحكمة والخير، والعدل، وحب اللطف والفكر، بالإمكان إطلاقها جميعاً على هذا الوجود الأسمى.

لكن هذا يجعل إله مندلسون يشبهنا كثيراً. فكان دينه دين تنوير نموذجي:

دافيء، عاطفي، وميال إلى تجاهل تناقض والتباس التجربة الدينية. كان مندلسون يرى أن حياة دون إله لامعنى لها لكن هذا لم يكن ديناً عاطفياً: كان مقتنعاً تماماً بمعرفة الله عن طريق العقل. فخيرية الله هي المشجب الذي يعلق عليه لاهوته. فلو كان على البشر الاعتماد على الإلهام وحده فإن هذا لن يكون منسجماً مع خيرية الله لأن أناساً كثيرين سيكونون مستثنيين من الخطة الإلهية. وهكذا فقد استغنت فلسفته عن غموض المهارات الفكرية التي كانت تتطلبها الفلسفة - والتي كانت ممكنة لأناس قلائل جداً - واعتمدت على الإدراك السليم الذي كان في متناول كل امرىء. هناك خطر في هذه الطريقة، لأنه من السهل جداً أن تجعل إلهاً كهذا يلتزم بأهوائنا ويجعلها مطلقة.

عندما نشر كتابه (فيدون) ١٧٦٧ كان دفاعه الفلسفي عن خلود الروحي إيجابياً، ويلقى أحياناً الدعم في الدوائر المسيحية أو غير اليهودية. كتب قس سويسري شاب يدعى **يوهان كاسبر لافويتر** Johann Casper Lavoyter أن مؤلف هذا الكتاب كان ناضجاً لاعتناق المسيحية وتحدى مندلسون أن يدافع عن يهوديته علانية. بعدئذ انشدَّ مندلسن - ضد رغبته - إلى دفاع عقلاني عن اليهودية، مع أنه لم يكن مؤيداً لمعتقدات تراثية مثل الشعب المختار أو أرض الميعاد. لقد سار على خط رفيع: إنه لم يرد المضي إلى ماذهب إليه سبينوزا، ولاأن يجلب سخط المسيحيين على شعبه إذا ما تكلل دفاعه عن اليهودية بالنجاح. جادل - كما جادل أنصار التأليهية - أن بالإمكان قبول الوحي إن اتضح أن حقائقه ممكن البرهنة عليها عقلياً. الاعتقاد بالثالوث لم ينطبق على مبدئه، فاليهودية لم تكن دين وحي بل هي شريعة ملهمة. المفهوم اليهودي للّه كان مماثلاً أساساً للدين الطبيعي الذي كان يخص البشرية كلها وبالإمكان شرحه بالعقل المجرد. اعتمد **مندلسون** على البراهين الكوسمولوجية والأنطولوجية، وجادل بأن وظيفة الشريعة هي أن تساعد اليهود على تكوين مفهوم صحيح عن الله وأن يتجنبوا عبادة الأصنام. وانتهى بالتماس من أجل التسامح. دين العقل الكوني يجب أن يقود إلى احترام للطرق الأخرى في تناول ومقاربة الله، من ضمنها اليهودية - التي اضطهدتها الكنائس الأوروبية طيلة قرون.

كان تأثير مندلسون على اليهود أقل بكثير من تأثير فلسفة **عمانوئيل كانط** الذي نشر

كتابه (نقد العقل المحض) ١٧٨١ في العقد الأخير من حياة مندلسون. لقد عرّف كانط التنوير بأنه «خروج الإنسان من الوصاية التي فرضها على ذاته أو اعتماده على سلطة خارجية.»[٢٥] فالسبيل الوحيد إلى الله يقع عبر مملكة الوجدان الأخلاقية المستقلة التي أطلق عليها اسم «العقل العملي». لقد استبعد الكثير من هنّات الدين مثل السلطة المعتقدية للكنائس، الصلاة والطقوس التي كانت تمنع البشر من الاعتماد على قدراتهم الذاتية، وتشجعهم على الاعتماد على الآخر. لكنه لم يكن معارضاً لفكرة الله ذاته. فقد جادل ـ كما فعل الغزالي قبل قرون ـ أن الجدالات التراثية من أجل إثبات وجود الله كانت عديمة الجدوى لأن عقولنا باستطاعتها أن تفهم فقط الأشياء التي توجد في مكان وزمان ما، وعقولنا ليست كفؤاً كي تناقش حقائق تقع خارج هذا المجال. لكنه قبل أن البشرية لديها ميل طبيعي نحو تجاوز هذه الحدود وأن تسعى إلى مبدأ وحدة يعطينا رؤية للحقيقة ككل مترابط. كانت هذه فكرة الله. لم يكن ممكناً إثبات وجود الله منطقياً ولم يكن دحض ذلك ممكناً كذلك. كانت فكرة الله أساسية بالنسبة لنا: إنها تمثل الحد المثالي الذي مكننا من بلوغ فكرة شاملة للعالم.

كان الله بالنسبة لكانط مجرد وسيلة convenience قد يساء استخدامها. إنّ فكرة خالق كُلّيّ القدرة حكيم قد تنسف البحث العلمي وتقود إلى اتكالية كسولة على إله خارج من آلَةْ deuse machina، إله يملأ الفجوات في معرفتنا. فقد يكون أيضاً مصدراً لنزعة غموض غير ضرورية تؤدي إلى نزاعات حادة مثل تلك النزاعات التي بثت الخوف في تاريخ الكنائس. كان كانط ينكر أنه كان ملحداً، ووصفه معاصروه كرجل ورع كان مدركاً تماماً لقدرة الإنسان على الشر. وهذا الإحساس جعل فكرة الله أساسية بالنسبة له. فقد جادل في كتابه (نقد العقل العملي): كي نعيش حياة أخلاقية يحتاج الناس إلى حاكم يكافىء على الفضيلة وهو سعيد. في هذا المنظور كان الله قائماً على نظام أخلاقي كفكرة لاحقة. فمركز الدين لم يعد سراً لله بل الإنسان نفسه. لقد أصبح الله استراتيجية تمكننا من العمل بكفاءة وأخلاقية أكبر ولم يعد سبب الوجود كله. ولن يمضي وقت طويل حتى يأخذ البعض مثله الأعلى بالاستقلالية خطوة أبعد ويستغني عن هذا الله كله. في الغرب كان واحداً من الأوائل الذين شكوا بصحة البراهين التراثية موضحاً أنها في حقيقة الأمر لم تكن توضح شيئاً. ولن تظهر أبداً مقنعة ثانية.

بدا هذا محرراً لبعض المسيحيين الذين آمنوا أن الله قد أغلق سبيلاً للإيمان كي يفتح سبيلاً آخر. كتب جون ويزلي John Wesley (١٧٠٣ ـ ١٧٩١) في كتابه (عرض مبسط للمسيحية الحقيقية):

> كنت أحياناً ميالاً إلى الاعتقاد أن حكمة الله قد سمحت في ـ معظم العصور اللاحقة ـ للدليل الخارجي للمسيحية كي يكون معوقاً لهذه الغاية ذاتها، بحيث لايستريح رجال الفكر هناك بل يسعون جاهدين إلى النظر داخل أنفسهم وأن يهتموا بالنور المشرق في قلوبهم[٢٦].

تطور نوع جديد من التقوى جنباً إلى جنب مع عقلانية التنوير، وتسمى غالباً «دين القلب» وعلى الرغم من أنها كانت تتمركز في القلب أكثر من الرأس كان لها قواسم كثيرة مشتركة مع التأليهية Deism . كانت تحث الرجال والنساء على التخلي عن البراهين والمرجعيات واكتشاف الله الذي كان داخل القلب، وفي متناول كل شخص. مثلهم مثل الكثيرين من أنصار التأليهية deists فإن تلاميذ الأخوة الويزلية أو الألماني الورع الكونت **نيكولاس لودفيج فون تينندورف** Nicholas Ludvig Von Tinendorf (١٧٠٦ - ١٧٦٠) كانوا يشعرون أنهم ينفضون عنهم شوائب قرون ويعودون إلى المسيحية البسيطة الحقة التي عاشها **المسيح** والمسيحيون الأوائل.

كان **جون ويزلي** مسيحياً متحمساً دائماً. وأثناء وجوده في كلية **لينكولن** في **أوكسفورد** أسس مع أخيه **تشارلز** جمعية لمن هم في سنوات التخرج أسموها **النادي المقدس** Holy Club. كانت تشدد على الطريقة والمعرفة ولذلك أصبح أعضاؤها يعرفون باسم «الطرائقيين». وفي عام ١٧٣٥ أبحر جون وشارلز إلى مستعمرة **جورجيا** في أمريكا كمبشرين، لكن جون عاد حزيناً بعد سنتين مدوناً في مجلته: «ذهبت إلى أمريكا كي أنشر الدين بين الهنود لكن من الذي سيهديني[٢٧]؟.» أثناء الرحلة تأثر الأخوان كثيراً ببعض المبشرين من المذهب **الموراڤي** Moravian الذي تحاشى العقيدة كلها وأصر أن الدين كان مجرد شأن قلبي. وفي سنة ١٧٣٨ مرَّ جون بتجربة تحول أثناء اجتماع موراڤي في كنيسته في شارع ألدرزغيت Aldersgate في **لندن** وأقنعته هذه التجربة بأنه تلقى رسالة مباشرة من الله بالتبشير بهذا النوع من المسيحية في أرجاء انجلترا. ومن هذه الفترة فصاعداً ارتحل هو وتلامذته البلاد مبشرين في صفوف الطبقات العمالية والفلاحين في الأسواق والحقول.

كانت تجربة الوجود «الولادة من جديد» حاسمة. وكانت «ضرورية بشكل مطلق» للتعرف على: «الله الذي يتنفس باستمرار على الروح الإنسانية» مالئاً المسيحي «بحب عرفاني مستمر لله» يشعر به بشكل واع، ويجعل من الضروري محبة كل طفل من أطفال الله بطيبة ورقة ومعاناة طويلة»[٢٨]. فالمعتقدات حول الله كان لاجدوى منها وقد تكون ضارة. التأثير الفيزيولوجي لكلمات **المسيح** على المؤمن كان البرهان الأفضل على حقيقة

الدين. فكما في البيوريتانية، كانت تجربة دينية عاطفية، البرهان الوحيد على الدين الحق وعلى الخلاص، لكن هذه النزعة الصوفية قد تكون خطرة إذا ماتبناها كل شخص. فقد أكد المتصوفون دائماً على مخاطر المسالك الروحية وحذروا من الهستيريا: السلام والهدوء هما دلائل الصوفية الحقة. هذه المسيحية المولودة ثانية قد تولد سلوكاً سعارياً، كما في حالات النشوة عند **الكواكر** Quakers **والشيكرز** shakers . وقد تؤدي إلى اليأس أيضاً كما حدث للشاعر **وليم كوبر** William Cowper (١٧٣١ - ١٨٠٠) الذي جن عندما لم يعد يشعر أنه قد أنقذ، متخيلاً أن غياب هذا الإحساس كان دليلاً على أنه كان ملعوناً.

في دين القلب كانت المعتقدات حول الله تحول إلى حالات عاطفية داخلية. وهكذا فالكونت ڤون زينزندورف الذي كان راعياً لعدة جماعات دينية كانت تعيش على أملاكه في **ساكسونيا** Saxony قال - كما قال ويزلي - «الدين ليس في الأفكار ولا في الرأس بل في القلب، نور يضيء في القلب»[٢٩] . باستطاعة الأكاديميين المضي في « الهذر حول سر الثالوث» لكن معنى المعتقد ليس علاقات الشخوص الثلاثة كل منها بالآخر بل «ما الذي تعنيه بالنسبة لنا»[٣٠]. كان التجسيد يعبر عن سر ولادة فرد مسيحي من جديد، عندما أصبح **المسيح** «ملك القلب». هذا النوع من الروحانية المحفزة ظهر في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في الولاء لقلب يسوع المقدس الذي أسس نفسه في وجه معارضة كبيرة من قبل اليسوعيين والكنيسة الذين كانت تساورهم شكوك حول عاطفتها الغثة. لقد بقي دين القلب هذا إلى يومنا الحاضر: فالكثير من الكنائس الكاثوليكية الرومانية تحوي تمثالاً للمسيح معرياً صدره كي يوضح قلباً كالبصلة محاطاً بهالة نارية. وكان هذا الشكل هو الذي ظهر فيه **لمارغريت ماري ألاكوك** Margret Mary Alacoque (١٦٤٧ - ١٦٩٠) في ديرها في باري لومينال في فرنسا ParayLe Monial ليس هناك شبه بين هذا **المسيح** والشكل المكشوط Abrasive في الأناجيل. ففي نحيبه إشفاقاً على ذاته يبين مخاطر التركيز على القلب الذي يؤدي إلى استبعاد الرأس. ففي عام١٦٨٢ تذكرت مارغريت ماري أن يسوع ظهر لها في بداية لينت Lent :

> «جسده كله مغطى بالجراح والكدمات. كان دمه الطاهر يتدفق عليه من كل جانب: قال بلهجة حزينة: ما من أحدٍ يشفق عليّ ويتعاطف معي ويشاركني أحزاني، في هذه الحالة البائسة المدعاة للشفقة والتي أوصلني إليها الخاطئون، خاصة في هذا الوقت.»[٣١]

كانت مارغريت إمرأة عصابية اعترفت بكراهيتها حتى لفكرة الجنس، عانت من

اضطرابات هضمية، وتورطت في أعمال مازوشية كي تثبت حبها للقلب المقدس. فهي بذلك توضح كيف يمكن أن يكون دين القلب. فمسيحها لاشيء أكثر من تلبية أمنية، وقلبه المقدس يعوضها عن الحب الذي لم تعرفه أبداً: «أنت ستكون إلى الأبد مريده المحبوب، رياضة لسروره وضحية رغباته» هذا ماقاله يسوع لها.

«إنه سيكون المتعة الوحيدة لجميع رغباتك، إنه سيرمم ويعوض عن عيوبك، ويلبي جميع التزاماتك نيابه عنك»(٣٢). التركيز على يسوع الإنسان وحده، هذه التقوى هي مجرد إسقاط يسجن المسيحي في أنانية عصابية.

نحن الآن بعيدين عن عقلانية التنوير الباردة، مع ذلك كان هناك علاقة بين دين القلب في أفضل صوره والتأليهية Deism. كانط على سبيل المثال ترعرع في كونغسبورغ Konigsburg على التقوى، والمذهب اللوثري الذي كان تيسيندروف له جذور فيه. فاقتراحات كانط من أجل دين ضمن حدود العقل المجرد مماثل إلى الإصرار التقوي على دين «موجود في بنية الروح»(٣٣). أكثر من وجوده في وحي مقدس في معتقدات الكنيسة السلطوية. فعندما أصبح معروفاً بوجهة نظره الراديكالية حيال الدين يقال أن كانط قد أكد ثانية لخادمه الورع بأنه فقط قد «دمر المعتقد كي يفسح المجال للإيمان»(٣٤).

كان جون ويزلي مسحوراً بالتنوير وكان متعاطفاً مع مُثُل الحرية بشكل خاص. كان مهتماً بالعلم والتكنولوجيا، مغرماً بالتجارب الكهربائية ويشارك التنوير في تفاؤله حول الطبيعة البشرية وإمكانية التقدم. والعلامة الأمريكي ألبيرت ث. أوتلار Albert. C. outler يشير إلى أن دين القلب الجديد وعقلانية التنوير كانا ضد المؤسسة الكنسية لا يثقان بالسلطة الخارجية، وكلاهما انتشر وسط الحداثيين في مواجهة القدامى، وكلاهما كانا يشتركان في كراهيتهما للاإنسانية والحماسة تجاه حب الناس. يبدو أن تقوى راديكالية قد مهدت الطريق بالفعل أمام مُثُل التنوير كي تضرب جذورها وسط اليهود والمسيحيين أيضاً. هناك تشابه كبير في بعض هذه الحركات المتطرفة. كثير من هذه الطوائف بدا أنه يستجيب للتغيرات الهائلة في تلك الفترة عن طريق خرق محرمات دينية، بدا بعضهم مجدفين، وكان آخرون ملحدين معروفين، بينما كان الآخرون قادة زعموا أنهم تجسيدات لله. معظم هذه المذاهب كان مسيحياً خلاصياً في لهجته وأعلنت الوصول الوشيك لعالم جديد كلية.

حدث اندلاع لحماسة رؤية Apocalyptic في انجلترا في عهد الحكومة البيوريتانية

التي كان يترأسها **أوليفر كروميل** Oliver Cromwell ، خاصة بعد إعدام الملك **شارل الأول** في عام ١٦٤٩ .وجدت السلطات البيوريتانية ضبط الحماس الديني أمراً صعباً، فقد امتد هذا الحماس إلى الجيش ووسط الناس العاديين، واعتقد كثيرون منهم أن يوم الله قد حان. سيسكب الله روحه على شعبه كله كما وعد في الإنجيل، ويؤسس مملكته في انجلترا تحديداً. ويبدو أن كروميل كانت لديه آمال مماثلة لآمال البيوريتانيين الذين استقروا في نيوانجلند خلال ١٦٢٠ . ففي عام ١٦٤٩ كان جيرارد وينستانلي قد أسس تجمعه Diggers بالقرب من كوبهام Cobham في صري Surrry ، مصمماً على إعادة الجنس البشري إلى حالته الأولى عندما هبط **آدم** من **جنة عدن**: كانت الملكية الخاصة، وكذلك الفارق الطبقي، وسلطة البشر ستذوي في هذا المجتمع الجديد. أكّد (الأصحاب الأوائل The Quakers) جورج فوكس George Fox وجيمس نيلر Naylor وتلامذتهما في وعظهم أن بإمكان الرجال والناس التوجه إلى الله مباشرة. كان هناك نور داخلي داخل كل فرد، وبعد اكتشافه ورعايته بإمكان كل فرد أن يبلغ الخلاص هنا على الأرض بغض النظر عن الطبقة أو المركز. نادى فوكس شخصياً بالسلمية، نبذ العنف، ودعا إلى مساواة جذرية في مجتمع الأصدقاء الذي دعا إليه. طفا الأمل والحرية والمساواة والأخوة على السطح في انجلترا قبل نحو ١٤٠ عاماً من نهوض الباريسيين لتحطيم الباستيل.

كان لمعظم هذه النماذج المتطرفة لهذه الروح الدينية الجديدة، قواسم كثيرة مع هراطقة العصور الوسطى الذين عرفوا باسم أخوة الروح الحرة Brethren of the Free Spirit. فكما يشرح المؤرخ البريطاني **نورمان كوهن** Norman cohn في كتابه (بحث الذكرى الألفية: ثورة الآلاف وفوضى القرون الوسطى) لقد اتهمها أعداؤها الموحدون فلم يترددوا بالقول: «أن الله هو في كل موجود»، «الله موجود في كل حجر وفي كل طرف من جسم الإنسان، مثل وجوده في خبز القربان المقدس». «كل شيء مخلوق مقدس»[٣٥]. كان هذا شرحاً مكرراً لوجهة نظر أفلوطين. الجوهر الأبدي لجميع الأشياء التي فاضت من الواحد كانت مقدسة. كل شيء وجد كان تواقاً إلى العودة إلى مصدره الإلهي، وفي النهاية سوف يعاد امتصاصه إلى داخل الله: حتى شخوص الثالوث سوف يتلاشون في الوحدة البدئية. كان يتم بلوغ الخلاص من خلال معرفة الفرد لطبيعته الإلهية هنا على الأرض. لقد تم العثور على كتيب لأحد الأخوة في صومعة ناسك قرب نهر **الراين** جاء فيها «الجوهر الإلهي هو جوهري، وجوهري هو جوهر الإله.» وأكد هذا الأخ مراراً «أن كل مخلوق عاقل مبارك في طبيعته»[٣٦]. لم يكن معتقداً فلسفياً بقدر ماكان توقاً عاطفياً لتجاوز

الحدود البشرية. وكما قال **أسقف ستراسبورغ** أن الأخوة «يقولون أنهم الله في طبيعتهم دون أي فارق بينهما.إنهم يعتقدون أن كل أشكال الكمال الإلهي موجودة فيهم، وأنهم خالدون وفي السرمدية»(٣٧).

يجادل **كوهن** أن الطوائف المسيحية المتطرفة في انجلترا أيام كرومويل مثل الكواكرز والليفلرسيين Levellers والرانترز Ranters ، يجادل في أنها كانت إحياء لهرطقة **الروح الحرة** Free Spirit التي سادت في القرن الرابع عشر. بالطبع لم تكن إحياء واعياً، لكن هؤلاء المتحمسين في القرن السابع عشر توصلوا بشكل مستقل إلى رؤية وحدانية الوجود، يصعب ألا نراها نسخة شائعة عن وحدة الوجود الفلسفية التي شرحها باستفاضة سبينوزا بعد وقت وجيز. من المحتمل أن **وينستانلي** Winstanlay لم يكن يؤمن بإله متعالٍ على الإطلاق مع أنه ـ مثل الراديكاليين الآخرين ـ كان متردداً في صياغة إيمانه في كلمات مفهومة. مامن طائفة من هذه الطوائف الثورية كانت تعتقد فعلاً أنها مدينة في خلاصها إلى الغفران الذي قدمه يسوع التاريخي. فالمسيح الذي كان ذو أهمية لهم كان حضوراً منتشراً عبر أفراد الجماعة الذين لا يمكن تمييزهم عن الروح القدس. كانت هذه الطوائف جميعاً متفقة على أن النبوءة كانت السبيل الأساسي للاقتراب من الله وأن الإلهام المباشر من الروح Spirit كان أعلى من تعاليم الأديان المعروفة. لقنَّ **فوكس** أنصاره الكواكرز أن يتأملوا الله في صمت يذكر بالسكون اليوناني أو عبر النفي السلبي الذي تبناه فلاسفة العصور الوسطي. الفكرة القديمة لإله تثليثي قد تحللت. هذا الحضور الإلهي المتأصل لايمكن تقسيمه في شخوص ثلاثة. سمته الوحدانية، تنعكس في وحدة ومساواة الجماعات المختلفة. كان بعض **الرانترز** يعتقدون أنفسهم إلهيين، مثلما اعتقد الأخوة Brethren. اعتقد بعضهم أن **المسيح** هو تجسيد جديد للّه. وكونهم حسبوا أنفسهم **المسيح** المنتظر فقد بشروا بمعتقد ثوري ونظام عالمي جديد. ففي كراسه اللاهوتي (كاتالوج واكتشاف أخطاء كثيرة، وهرطقات، وتجديف، وممارسات مهلكة لطوائف هذه الفترة ١٦٤٠) لخص **توماس إداواردز** Thomas Edwards معتقدات الرانترز Ranters:

> كل مخلوق في حالة الخلق الأولى كان الله، وكل مخلوق هو الله، وكل مخلوق له حياة ونَفَس هو دفق من الله، وسوف يرجع إلى الله ثانية يمتصه كما تضيع قطرة في المحيط... فالإنسان المعمد بالروح القدس يعرف جميع الأشياء حتى مثلما يعرف الله جميع الأشياء التي غايتها سر عميق... فإن يعرف الإنسان بواسطة الروح نفسه ليكون في حالة نعمة

> إلهية على الرغم من أنه ارتكب جريمة قتل، وكان يسكر فإن الله لايرى فيه ذنباً... فكل ماعلى الأرض هو ملك القديسين، وينبغي أن توجد جماعة من الأخيار، ويجب أن يساهم القديسون في الأراضي وممتلكات السادة وأمثالهم(٣٨).

اتُّهِم الرانترز Ranters بالإلحاد ـ مثلما اتهم سبينوزا ـ فقد انتهكوا عمداً المحرمات المسيحية في مذهبهم المتحرر وزعموا مجدفين أن مامن فارق بين الله والإنسان. لم يكن كل امرىء قادراً على التجريد العلمي الذي صاغه كانط أو سبينوزا، لكن في تمجيد الذات الذي نادى به Ranters أو الإنرلايت Inner light أو الـ Quakers من الممكن أن نرى إلهاماً كان مماثلاً للإلهام الذي عبر عنه الثوريون الفرنسيون بعد قرن لاحق عندما نصبوا آلهة العقل في البانثيون.

زعم الكثيرون من الرانترز أنهم **المسيح** المنتظر، وأنهم تجسيد الله، عليهم إقامة ملكوت جديد. فالروايات التي بين أيدينا عن حياتهم توحي باضطرابات عقلية في بعض الحالات، لكن يبدو أنهم كانوا مايزالون يجذبون إليهم أتباعاً، لأنهم كانوا يخاطبون حاجة روحية واجتماعية في انجلترا عصرهم. وهكذا فإن **وليم فرانكلين** William Fraklin الذي كان رب أسرة محترم أصبح مريضاً عقلياً في عام ١٦٤٦ بعد أن عصف وباء بأسرته. وقد دب الرعب في قلوب المسيحيين عندما أعلن نفسه أنه الله والمسيح لكنه تاب وتوسل طالباً الغفران لاحقاً. بدا أنه مسيطر تماماً على قدراته لكنه استمر في ترك زوجته وبدأ ينام مع نسوة أُخريات، وكان يعيش حياة تَسوُّل سيئة السمعة. إحدى هذه النساء كانت **ماري غادبري** Mary Gadbry بدأت ترى رؤى وتسمع أصواتاً، وتتنبأ بنظام اجتماعي جديد يلغي كافة الفوارق الطبقية. وعانقت **فرانكلين** على أنه ربها ومسيحها. يبدو أنهما قد جذبا عدداً من التلاميذ حولهما، لكن في عام **١٦٥٠** ألقي القبض عليهما وجلدا، وسُجنا في **برايدول** Bridewell وفي الوقت نفسه كان شخص آخر يدعى **جون روبنز** John Robbins يُبَجَّل كإله: لقد زعم أنه الله الآب واعتقد أن زوجته ستلد في مدة وجيزة مُخَلِّص العالم.

ينكر بعض المؤرخين أن رجالاً مثل **فرانكلين و روبنز** كانا من الرانترز Ranters لأننا لانعرف شيئاً عن نشاطاتهما إلا من أعدائهما، وربما شُوِّهت معتقداتهما لأسباب لاهوتية جدلية. لكن بعض النصوص التي كتبها أفراد من الرانترز مثل **جاكوب باوثوملي** Jacob Bauthumly **وريتشارد كوبين** Richard Coppin **ولورانس كلاركسون** Laurence clarkson تبين نفس التعقيد من الأفكار: لقد بشر هؤلاء

بمذهب اجتماعي ثوري. يتحدث باوثوملي في كتابه (الجوانب المضيئة والمظلمة في الله) ١٦٥٠ عن الله بكلمات تذكر بالاعتقاد الصوفي بأن الله كان العين، والأذن واليد، للإنسان الذي يلجأ إليه: «ياإلهي ماذا سأقول عن ماهيتك؟ لأنني إن أثق أنني أراك، فإن قولي هذا لاشيء سوى رؤيتك لذاتك، لأن ليس في شيء قادر على رؤيتك بل ذاتك: إن أقل أنني أعرفك، فهذا ليس سوى معرفتك لذاتك»[٣٩]. يرفض باوثوملي ـ مثلما رفض العقلانيون ـ الثالوث. وكمتصوف يوصف اعتقاده بألوهة **المسيح** بالقول أنه بينما كان هو إلهيا فإن الله لايمكن أن يتجلى في إنسان واحد فقط: «إنه في الحقيقة يسكن في لحم أناس ومخلوقات أخرى مثلما استقر في **المسيح** الإنسان»[٤٠]. عبادة إله محلي متميز هو شكل للوثنية، السماء ليست مكاناً بل حضوراً روحياً للمسيح. المفهوم التوارتي للّه غير كافٍ: «**الذنب ليس عملاً بل شرطاً، هبوط لاتدركه طبيعتنا الإلهية. وبشكل غامض كان الله موجوداً في الذنب الذي أطلقه عليه الجانب المظلم لله، مجرد انعدام للنور.**»[٤١] شجب أعداؤه موقفه هذا على أنه إلحاد. لكن كتابه هذا لم يكن في روحه بعيداً عن فوكس، ويزلي، وسيزنسبورغ مع أنه يصوغ اعتقاده فيه بشكل أكثر فجاجة على شاكلة أنصار التقوى Pietists ، والطرائقيين. كان يحاول الغوص إلى داخل الله الذي أصبح بعيداً وموضوعياً بشكل لاإنساني، وأن يحول المعتقد التراثي إلى تجربة دينية. رفض أيضاً السلطة، وكان ذا نظرة إنسانية متفائلة أساساً اشترك فيها مع فلاسفة الأنوار ومع الذين تبنوا دين القلب.

كان باوثمولي يغازل معتقد قداسة الذنب المدمر والمثير جداً. فإذا كان الله كل شيء فإن الذنب لاشيء ـ تأكيد حاول الرانترز من امثال **لورانس كلاركسون، وألاستير كوب** Alastair Coppe أيضاً إيضاحه عن طريق انتهاك العرف الجنسي السائد جهاراً، أو عن طريق الشتم والتجديف علانية أمام الناس. كان كوب معروفاً بسكره وبالتدخين. فما إن أصبح أحد أفراد الرانترز حتى انغمس باللعن والشتائم التي كانت مكبوتة داخله. نسمع عنه أنه استمر باللعن طيلة ساعة في منبر الوعظ في إحدى كنائس لندن، وشاتماً ساقية في إحدى الحانات بشكل مخيف لدرجة أنها بقيت ترتجف طيلة ساعتين تاليتين. ربما كان هذا رد فعل على الأخلاق البيوريتانية الكبتية من خلال تركيزها غير السليم على خطيئة البشر. أصر فوكرو أتباعه من الكواكرز أن لامهرب من الذنب، لكنه بالتأكيد لم يشجع أصدقاءه على الخطيئة، وكان يكره شهوانية الرانترز، لكنه كان يحاول التبشير بأنثربولوجيا أكثر تفاؤلاً وأن يعيد التوازن. في كتابه (عين واحدة Asingle Eye) جادل لورانس كلاركسون بما أن الله قد جعل جميع الأشياء جيدة، فالخطيئة وحدها بقيت في خيال الناس. فالله

نفسه قال في الإنجيل أنه سوف يجعل الظلمة نوراً. لقد وجد الموحدون دائماً صعوبة في إيجاد حل لحقيقة الذنب، مع أن المتصوفين حاولوا اكتشاف رؤية أكثر قدسية. **جوليان** النرويشية اعتقدت أن الذنب كان متوجباً (Behovely) وضرورياً بشكل ما. واقترح **القباليون** أن الذنب له جذور بطريقة غامضة في الله. والمتحررون المتطرفون من الرانترز مثل كوب وكلاركسون يمكن اعتبارهما محاولة جاهزة فظة للتخلي عن مسيحية مُضطَهِدة أدخلت الرعب إلى المؤمنين باعتقادها بإله غاضب منتقم. العقلانيون والمسيحيون المستنيرون كانوا أيضاً يحاولون رمي أصفاد الدين الذي قدّم الله في شخصية سلطة قاسية، وأن يكتشفوا إلهاً أكثر وداعة.

لاحظ المؤرخون الاجتماعيون أن المسيحية الغربية فريدة بين الأديان العالمية بسبب تبدلاتها العنيفة من قمع وتساهل. وأشاروا أيضاً أن جوانب القمع تتزامن عادة مع الإحياء الديني. فالمناخ الأخلاقي المتراخي في عصر التنوير سوف يعقبه القمع في عدة أجزاء من الغرب في الفترة الفكتورية التي رافقها تعاظم في نزعة أصولية دينية، في أيامنا هذه.

لقد شهدنا مجتمع التساهل في سنوات الستينات ١٩٦٠ مفسحاً المجال إلى أخلاق متزمتة في فترة الثمانينات ١٩٨٠ . تزامنت أيضاً مع نمو نزعة أصولية مسيحية في الغرب. فهذه ظاهرة معقدة يصعب حصر أسبابها في سبب واحد. وتغري أيضاً بربطها بفكرة الله التي وجدها الغربيون فكرة إشكالية. فعلماء اللاهوت والمتصوفون في العصور الوسطى ربما كانوا يدعون إلى إله محب لكن الأقدار المخيفة على أبواب الكاتدرائيات التي تصور أشكال تعذيب من حلت عليهم اللعنة كانت تخبر قصة أخرى. كان الإحساس بالله يتسم بالظلامية والصراع في الغرب كما سبق أن رأينا. فأنصار الرانترز من أمثال كلاركسون وكوب كانوا ينتهكون المحرمات المسيحية ويعلنون قداسة الخطيئة في الوقت الذي كان فيه أوار السحر يستعر في بلدان مختلفة في أوروبا.

المسيحيون الراديكاليون في **انجلترا كرومويل** كانوا أيضاً يتمردون على إله ودين كان مثيراً ومخيفاً. المسيحية التي ولدت من جديد والتي بدأت بالظهور في الغرب خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت غير سليمة واتسمت بانفعالات ونكوصات عنيفة وأحياناً خطرة. ونستطيع رؤية ذلك في موجة الحماس الديني الذي يُعرف باسم **الصحوة الكبرى** Great Waking التي اجتاحت **نيوانجلند** خلال الثلاثينات ١٦٣٠ . استمدت هذه الموجة إلهامها من الوعظ الإنجيلي **لجورج وايتفليد** George Whitfield أحد أنصار وزميل للأخوين ويزلي، ومواعظ نار الجحيم التي كان يلقيها خريج جامعة **يال** Yale المدعو

جوناثان ادوارد Jonathan Edwards (١٧٠٣ - ١٧٥٨). يصف ادوارد هذه الصحوة في مقالته: «عرض صادق لعمل الله المدهش في نورثامبتون وكونتاكي.» . يصف رعايا أبرشيته أن لاشيء غير عادي فيهم. كانوا هادئين مستقرين، وجيدين ولكن ينقصهم الحماس الديني. لم يكونوا أفضل أو أسوأ من الرجال والنساء في أي من المستعمرات الأخرى. لكن في عام ١٧٣٤ مات شابان ميتة مفاجئة وهذا الموت (عززته - على مايبدو - كلمات مخيفة ألقاها إدوارد نفسه - رمى المدينة في سعار حماس ديني. فلم يعد سكان البلدة يتكلمون في شيء سوى الدين، توقفوا عن أعمالهم، وأمضوا اليوم كله يقرؤون الإنجيل. في غضون ستة أشهر تمت ولادات جديدة لنحو ثلاثمئة فرد من جميع طبقات المجتمع: أحياناً كان يصل عددهم الى خمسة مؤمنين أسبوعياً. رأى ادوارد هذا السعار على أنه عمل مباشر من الله نفسه: لقد كان يقصد هذا حرفياً إلى حدٍّ ما، ولم يكن مجرد اسلوب تعبيري في النص Facon dep arler . وكما قال مراراً: «بدا الله خارجاً عن طريقته المعتادة» في السلوك في نيوانجلند وكان يحرك الناس بطريقة عجيبة وإعجازية، ينبغي القول أن الروح القدس يظهر نفسه أحياناً في عوارض تبدو هستيرية. ويخبرنا إدوارد أنهم كانوا «**محطمين**» من الله و«غائصين في لجة تحت إحساس بالذنب لدرجة أنهم كانوا مقتنعين أن هذا الذنب لاتمحوه رحمة الله.» يتلو ذلك ابتهاج مفرط عندما كانوا يشعرون أنهم أُنقذوا بشكل مفاجىء. كانوا ينفلتون في «نوبات الضحك، وتنهمر دموعهم كسيل، وأحياناً يبكون بصوت عالٍ. وأحياناً لم يستطيعوا إلا أن يجهشوا بالبكاء معبرين عن إعجابهم الشديد»[٤٢]. فنحن هنا بعيدون جداً عن التحكم الهادىء الذي اعتقد المتصوفون في جميع الأديان الرئيسية أنه السمة المميزة للاستنارة الحقة.

استمر هذا التحول الانفعالي الشديد في كونه سمة مميزة للصحوة الدينية في أمريكا. كانت ولادة جديدة ترافقها تشنجات عنيفة من الألم والإجهاد، نسخة جديدة للصراع الغربي مع الله. امتدت هذه الصحوة كمرض معد إلى بلدات وقرى مجاورة لدرجة أن نيويورك بعد قرنٍ تالٍ أصبحت تدعى مقاطعة يجتاحها الحريق لأن نيران الحماس الديني كانت تلسعها. وينوه إدوارد أن أتباعه كانوا يشعرون أن العالم كان ممتعاً. لم يكن بوسعهم مفارقة أناجيلهم وكانوا ينسون حتى أن يأكلوا. فليس مستغرباً أن انفعالاتهم قد خمدت. وبعد سنتين لاحقتين أشار إدوارد إلى «أنه بدأ يتخذ شكلاً معقولاً وأن روح الله كان ينسحب تدريجياً منا.» ومن جديد نجده لايتكلم مجازياً: كان إدوارد حِرَفِيّاً غربياً صادقاً في المسائل الدينية. كان مقتنعاً أن الصحوة كانت تجلياً مباشراً للّه في وسطهم، القدرة الملموسة للروح القدس مثلما كانت لأول مرة في عيد الحصاد عند اليهود Pentecost.

عندما انسحب الله بشكل مفاجىء كما جاء وأخذ مكانه الشيطان بشكل حرفي أيضاً. كان يتلو هذا الإفراط يأس انتحاري. فقد قتل مسكين نفسه بقطع بلعومه و «بعد أن ضغط على الحشود في هذه المدينة ومدن أخرى على القيام بما قام به هذا المسكين، شعر الكثيرون وكأن شخصاً ماكان يتحدث إليهم «اقطعوا بلعومكم، الآن مناسبة جيدة. الآن». جن اثنان «بأوهام غريبة»[٤٣]. ولم يحدث مزيد من التحول إلى هذه الطائفة، والناس الذين نجوا من هذه التجربة أصبحوا أكثر هدوءاً وابتهاجاً أكثر مما كانوا قبل الصحوة، أو هذا ماأراد إدوارد أن نعتقده. إله جونثان إدوارد ومريدوه الذي أظهر نفسه في حالة شذوذ ومحنة كهذه كان بكل جلاء إلهاً عشوائياً في تصرفاته حيال شعبه. التبدلات الانفعالية العنيفة والتحول المجنون واليأس العميق توضح أن الكثير من الناس السيئي الحظ في أمريكا وجدوا صعوبة في المحافظة على اتزانهم في التعامل مع الله. ويوضح كذلك قناعة بأننا نجد أيضاً في دين **نيوتن** العلمي أن الله مسؤول مباشر عن كل شيء يحدث في العالم مهما كان شاذاً.

من الصعب ربط هذه النزعة الدينية اللاعقلانية والحماسية بالهدوء المعروف لدى الآباء المؤسسين Founding Fathers. كان لإدوارد خصوم كثيرون ينتقدون الصحوة بشدة. فالله يعبر عن ذاته عقلانياً فقط ـ كما نادى الليبراليون ـ لافي ثورانات عنيفة في شؤون بشرية. يجادل **آلَنْ هيمارت** Alan Haimart في كتابه (الدين والعقل الأمريكي، من الصحوة الكبرى حتى الثورة) أن الولادة الجديدة للصحوة كانت نسخة إنجيلية عن المثل الأعلى للاستنارة سعياً وراء السعادة: كانت تمثل «تحرراً وجودياً من العالم الذي فيه «يوقظ كل شيء خوف قوي»[٤٤]. حدثت اليقظة في المستعمرات الأكثر فقراً حيث كان لدى الناس أمل أقل بالسعادة في هذا العالم، على الرغم من آمال بالاستنارة المعقدة. جادل إدوارد أنَّ تجربة تولد من جديد نتج عنها إحساس بالبهجة، وحس بالجمال كان مختلفاً تماماً عن أي إحساس طبيعي آخر. في الصحوة ـ لذلك ـ جعلت تجربة الله استنارة العالم الجديد متوفرة بين أيدي أكثر من حفنة من الناجحين في المستعمرات. يجب أن نتذكر أيضاً أن التنوير الفلسفي كان أيضاً معروفاً كتحرر شبه ديني. فكلمتا تنوير ecloirissement وتنوير Aufklarung كانتا ذات مضامين دينية تحديداً. إله جوناثان إدوارد ساهم أيضاً في الحماس الثوري عام ١٧٥٥: في عيون الرجال النهضويين revivalists فقدت بريطانيا النور الجديد الذي سطع وهاجاً خلال الثورة البيوريتانية، والآن بدا متراجعاً وانكفائياً. فإدوارد وزملاؤه هم الذين قادوا الأمريكيين من الطبقات الدنيا إلى القيام بالخطوات الأولى نحو الثورة. كانت المسيحية المنتظرة messianism أساسية في دين إدوارد: الجهد البشري يعجل في مجيء ملكوت الله

كان ممكناً إحرازه وأمراً ملازماً في العالم الجديد. الصحوة نفسها (على الرغم من نهايتها المأساوية) جعلت الناس يعتقدون أن عملية الخلاص الموصوفة في الإنجيل قد بدأت من قبل. كان الله ملتزماً بقوة بهذا المشروع. أعطى إدوارد معتقد الثالوث تفسيراً سياسياً. كان الابن «الإله الذي نجم عن فهم الله» وهكذا فإن كتابة **نيوكمن ويلث** بالحبر الأزرق، الروح «الإله المستمر في الفعل» كان القوة التي ستنجز هذه الخطة في الوقت المناسب»[٤٥]. في عالم أمريكا الجديد كان الله قادراً على تأمل آيات كماله على الأرض. وسيعبر المجتمع عن آيات كمال الله ذاته. ستغدو نيوانجلند «مدينة على التل» نوراً يشرق على غير المسيحيين «يسطع بتأمل عظمة يهوه وقد أشرق عليها، وستكون جذابة وفاتنة للجميع»[٤٦]. ولذلك فإن إله جونثان إدوارد سيكون متجسداً في الكومنويلث: والمسيح مجسداً في مجتمع فاضل.

كان كلفانيون آخرون في عربة التقدم: أدخلوا الكيمياء إلى المناهج التقليدية في أمريكا ورأى تيموثي دوايت Timothy Dwight الحفيد الأكبر لتيموثي أن المعرفة العلمية هي مقدمة لكمال البشرية النهائي. لم يكن إلههم يعني بالضرورة النزعة نحو الغموض كما تخيل الليبراليون الأمر أحياناً. كان الكالفانيون يكرهون كوسمولوجيا **نيوتن** التي لم تترك للّه إلا الشيء القليل ليفعله بعد أن وضع الأشياء في حالة العمل. فكما رأينا كانوا يفضلون إلهاً فعالاً في العالم حقاً: اعتقادهم بالقدر المسبق كان يبين أن الله من وجهة نظرهم كان مسؤولاً فعلاً عن كل شيء يحدث على الأرض سواء باتجاه الخير أو الشر. كان هذا يعني أن العلم كان باستطاعته الكشف عن الله الذي بالإمكان رؤيته في جميع فعاليات مخلوقاته التي كانت تبدو محظوظة. في بعض النواحي عارض الكالفانيون نزعتهم التجديدية وفضلوا الإيمان البسيط «على المفاهيم التأملية المحيرة» التي كانت تضايقهم في خطب دعاة الإحياء لديهم مثل **وايتفيلد وإدوارد**. يجادل **آلن هيمارت** أن أصول النزعة المعادية للفكر في المجتمع الأمريكي قد لاتكمن في الكالفانيين والإنجيليين لكن في **البوسطينيين** Bostonians الأكثر عقلانية مثل **شارلز تشونسي** Charles Chauncey أو **صموئيل كونيسي** Samuel Quincy الذين كانوا يفضلون أفكاراً عن الله كانت «أكثر بساطة ووضوحاً»[٤٧].

حدثت تطورات مماثلة بارزة داخل اليهودية التي ستُمهد الطريق أمام انتشار المثل العقلانية بين اليهود وستمكن الكثيرين من الانسجام مع السكان غير اليهود في أوروبا. ففي سنة الرؤيا apocalyptic سنة ١٦٦٦ أعلن مسيح يهودي أن الخلاص كان في متناول اليد وأن اليهود كانوا يتقبلونه بنشوة في أنحاء العالم. لقد ولد **شابتاي زيفي** Shabbetai Zevi في الذكرى السنوية لتدمير الهيكل عام ١٦٢٦ في أسرة ثرية من

السفرديم في Smyrna في آسيا الصغرى. وأثناء نشأته طور ميولاً غريبة - بما يشخص اليوم كآبة - تشبه حالة الممسوس. كانت تعتريه حالات يأس عميق عندما كان ينسحب من أسرته ويعيش في عزلة. كان يتلو هذه الحالة بهجة تبلغ حدود النشوة. خلال فترة المس هذه ينتهك عمداً شريعة موسى: يأكل طعاماً محرماً أمام الناس، يلفظ اسم الله المقدس، وزعم أن وحياً كان يأمره القيام بذلك. اعتقد أنه كان **المسيح** المنتظر. وفي نهاية الأمر لم يستطع الأحبار احتماله أكثر من ذلك فطردوه من المدينة عام ١٦٥٦ . أخذ يتجول بين التجمعات اليهودية في أرجاء الإمبراطورية العثمانية. وخلال نوبة مس أعلن في استانبول أن التوراة قد ألغي صائحاً بصوت عالٍ «**مبارك أنت، أيها الرب إلهنا، الذي تحلل المحرمات.**» وقد سبب فضيحة في **القاهرة** بزواجه من إمرأة هربت من مذبحة قتل منظمة في **بولندا** عام ١٦٤٨ وأصبحت عاهرة في القاهرة. وفي عام ١٦٦٢ انطلق **شبتاي** إلى **أورشليم،** كان في حالة كآبة واعتقد أنه ممسوس بالشياطين. في فلسطين خَبِرَ أنّ حبراً شاباً يدعى **ناتان** Nathan كان بارعاً في طرد الأرواح الشريرة فانطلق في أثره إلى غزة.

كان ناتان قد درس قبالة اسحق لوريا، كما درسها شبتاي. وعندما قابل شبتاي أخبره أنه لم يكن ممسوساً: فيأسه القاتم اتضح أنه كان فعلاً **المسيح** المنتظر. عندما نزل إلى هذه الأعماق كان يحارب ضد قوى الشر في الجانب الآخر، مطلقاً الشرارات الإلهية في مملكة كيليبوث التي لايخلصها سوى **المسيح** المنتظر شخصياً. تلقى شبتاي أمراً بالنزول إلى الجحيم قبل أن ينجز خلاص إسرائيل النهائي. لم يقتنع في البداية لكن فصاحة **ناتان** أقنعته في النهاية. ففي ٣١ أيار من عام ١٦٦٥ استولت عليه نوبة مس وبتشجيع من ناتان أعلن مهمته كمسيح منتظر. استبعد الأحبار البارزون كل مزاعمه على أنها هراء لكن يهوداً كثيرين في فلسطين تقاطروا إلى شبتاي، اختار من بينهم اثني عشر تلميذاً كي يكونوا قضاة إسرائيل التي سيلتئم شملها قريباً. أعلن ناتان الأنباء السارة إلى التجمعات اليهودية في رسائل إلى إيطاليا وهولندا وألمانيا وبولندا بالإضافة إلى حواضر الإمبراطورية العثمانية فانتشر الحماس المسيحي Messianic مثل نار الهشيم عبر العالم اليهودي. فقرون الاضطهاد والنبذ قد عزلت يهود أوروبا عن التيار الرئيسي وحالة شؤونهم غير الصحية قد هيأت الكثيرين للاعتقاد بأن مستقبل العالم كان يعتمد على اليهود وحدهم. **فالسيفارديم** - أحفاد اليهود المنفيين في إسبانيا - قد اعتنقوا قبالة لوريا في قلوبهم وقد توصل الكثيرون إلى الاعتقاد بالنهاية المحتومة (يوم القيامة) End Of Days . كل هذه العوامل ساعدت شبتاي زيفي. ففي التاريخ اليهودي كان هناك العديد ممن زعموا أنهم **المسيح** المنتظر لكن لم يحظ أي منهم بهذا الدعم الجماهيري. واصبح موقف اليهود المتحفظين على إدعاء شبتاي خطيراً

إذا ماأعلنوا موقفهم. كان أنصاره ينتمون إلى جميع طبقات المجتمع اليهودي: الأغنياء والفقراء، المتعلمين والأميين. كتيبات وصحف نشرت الأخبار السارة باللغة الإنجليزية والهولندية والألمانية والإيطالية وسارت مواكب في بولندا وليتوانيا تكريماً له. وفي الإمبراطورية العثمانية تجول المتنبئون عبر الشوارع يصفون رؤى شاهدوها وشبتاي جالساً على عرش. توقفت جميع الأعمال، وأسقط يهود **تركيا** اسم السلطان من صلاة السبت تشاؤماً، ووضعوا اسم شبتاي بدلاً منه. وعندما وصل شبتاي أخيراً إلى **استانبول** في كانون الثاني عام ١٦٦٦ ألقي القبض عليه كمتمرد وسجن في Gallipoli .

كان هناك أمل بعد قرون من الاضطهاد والنفي والذل. فقد شعر اليهود في أرجاء العالم بحرية داخلية وتحرر بدا مماثلاً للنشوة التي كان يحسها القباليون للحظات قلائل عندما كانوا يتأملون في عالم السفروت Sefiroth الغامض. فتجربة الخلاص هذه لم تعد امتيازات لقلة قليلة بل غدت ملكية عامة. لأول مرة شعر اليهود أن حياتهم كانت ذات قيمة، وأن الخلاص لم يعد أملاً غامضاً للمستقبل بل كان حقيقياً وذا معنى كامل في الحاضر. لقد حان الخلاص ! كان لهذا التحول المفاجىء تأثير لايمحى. عيون العالم اليهودي بأكمله كانت تتجه إلى Gallipoli حيث كان شبتاي يحدث تأثيراً على سجانيه. الوزير التركي سجنه في منزل مريح بشكل معقول. بدأ شبتاي يوقع رسائله: «**أنا الرب إلهكم، شبتاي زيفي**». لكن عندما أعيد إلى **استانبول** للمحاكمة وقع فريسة لليأس ثانية. خيره **السلطان** بين الموت أو يعلن إسلامه فاختار **شبتاي** الإسلام فأطلق سراحه على الفور. أعطي تعويضاً سلطانياً ومات **مسلماً** مخلصاً كما يبدو في ١٧ أيلول عام ١٦٧٦ .

من الطبيعي أن تدمر الأنباء المرعبة مؤيديه فتنكر الكثيرون لدينهم، وحاول الأحبار محو ذكراه من على الأرض: أتلفوا كل الرسائل، والكتيبات وكل أثر طالته أيديهم عن شبتاي. وحتى يومنا هذا يرتبك يهود كثيرون بهذه الكارثة للمسيح المنتظر ويجدون صعوبة في التعامل معها. بينما قلل الأحبار والعقلانيون من أهميتها. وفي وقت قريب حاول العلماء أن يحذوا حذوَ غريشوم شوليم Gershom Scholem في محاولتهم لفهم معنى هذه الحادثة الغريبة وآثارها الأكثر أهمية(٤٨). ومن المدهش أن كثيرين من اليهود بقوا مخلصين لمسيحهم على الرغم من فضيحة ارتداده عن اليهودية. كانت تجربة الخلاص عميقة جداً لدرجة أنهم لم يستطيعوا أن يصدقوا أن الله قد سمح بأن يكونوا مضللين. وهذه الحادثة هي إحدى الأمثلة الأكثر إذهالاً عن تجربة الخلاص الدينية التي تبوأت الأولوية على الحقائق المجردة والعقل. فاليهود بعد أن ووجهوا بخيار التخلي عن أملهم الذي عثروا

عليه مجدداً أو قبول مسيح مرتد رفض عدد مذهل من اليهود من جميع الطبقات الامتثال لحقائق التاريخ القاسية. فناتان غزة كرس بقية حياته لنشر سر شبتاي: فباعتناقه **الإسلام** تابع شبتاي معركة حياته ضد قوى الشر. فقد فرض عليه انتهاك أعمق مقدسات شعبه كي ينزل إلى مملكة الظلام كي يحرر **رليبوث** Relipoth. لقد قبل عبء مهمته المأساوي ونزل إلى أخفض الأعماق كي يهزم العالم الذي لاإله له من الداخل. ففي **تركيا واليونان** بقيت نحو مئتا أسرة موالية لشبتاي. فبعد موته قررت أن تسير على خطاه كي يستمروا في معركته مع الشر وتحولوا جميعاً إلى الإسلام جماعياً في عام ١٦٨٣ . بقي ولاؤهم سراً لليهودية، وبقوا على اتصال وثيق بالأحبار ويجتمعون في الكنيس السري في بيوت بعضهم. ففي عام ١٦٨٩ قام زعيمهم يعقوب كوريدو Jacob Querido بالحج إلى مكة وأعلنت أرملة **شبتاي** أن **يعقوب** هذا هو تجسيد **لشبتاي زيفي**. ومازال هناك جماعة صغيرة من الدومنة «التي تعني المرتدين» في تركيا الذين يعيشون ظاهرياً حياة إسلامية لكنهم متعلقون عاطفياً بيهوديتهم سراً.

لم يذهب أنصار آخرون لشبتاي إلى هذا المدى بل بقوا مخلصين له وللكنيس. ويبدو أن هناك عدداً أكبر من هؤلاء أكثر مما كان يعتقد. فخلال القرن التاسع عشر اعتبر يهود كثيرون الذين استوعبوا أو تبنوا شكلاً لليهودية أكثر تحرراً أن من العار أن يكون أسلافهم من أنصار شبتاي لكن يبدو أن الكثيرين من الأحبار البارزين في القرن الثامن عشر كانوا يعتقدون أن شبتاي كان **المسيح** المنتظر.

يجادل **شوليم** Scholem أنه على الرغم من أن هذه النزعة المسيحية Messiansm لم تصبح أبداً حركة جماهيرية في اليهودية إلا أن عدد أفرادها يجب ألا يستهان به. لاقت القبول للمارانوس Marranos الذين أجبرهم الإسبان على اعتناق المسيحية لكنهم ارتدوا أخيراً إلى اليهودية. ومفهوم الارتداد كسر لطف ذنبهم وحزنهم. ازدهرت دعوة شبتاي في مجتمعات السفرديم في المغرب والبلقان، وإيطاليا، وليتوانيا. فبعضهم مثل **بنيامين كوهين وإبراهام روجيرو** Reggio of Modeno كانا قباليين بارزين وكانا على علاقة بسر الحركة. وانتشرت من دول البلقان إلى اليهود **الأشكيناز** في **بولندا** الذين كانوا مشوهين أخلاقياً ومنهكين بسبب العداء المتزايد للسامية في أوروبا الشرقية. في عام ١٧٥٩ سار تلاميذ النبي **يعقوب فرانك** Jacob Frank الغريب والفاسد على خطا شبتاي وتحولوا جماعياً إلى المسيحية، لكنهم ملتزمون بيهوديتهم سراً.

يقترح شوليم Scholm مقارنة توضيحية مع المسيحية فقبل نحو (١٦٠٠) عام مضى

كان هناك مجموعة أخرى من اليهود الذين لم يكونوا قادرين على التخلي عن أملهم بمسيح فضائحي مات مثلما يموت مجرم عادي في أورشليم. فما أسماها القديس بولص فضيحة الصليب كانت بكل جزئية منها مذهلة مثل فضيحة **مسيح مرتد**. ففي كلتا الحالتين أعلن التلاميذ ولادة شكل جديد لليهودية كانت تحل محل اليهودية القديمة: اعتنقوا عقيدة قائمة على النقائض. الاعتقاد المسيحي بأنه كان هناك حياة جديدة في هزيمة الصليب كان مماثلاً للاقتناع الشبتائي بأن الارتداد كان سراً مقدساً. كلا الفريقين اعتقد أن حبة القمح كان عليها أن تضرب جذورها في الأرض كي تعطي ثماراً، لقد اعتقدوا أن التوراة القديمة كانت ميتة وقد حل مكانها قانون الروح الجديد. كلاهما طور التثليث والمفاهيم التجسيدية لله.

اعتقد الشبتائيون ـ مثلما اعتقد كثير من المسيحيين خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ـ أنهم كانوا واقفين على عتبة عالم جديد. وقد دافع القباليون تكراراً أنه في الأيام الأخيرة سوف يتم كشف أسرار الله الحقة التي غلفها الغموض أثناء النفي. فالشبتائيون الذين اعتقدوا أنهم كانوا يعيشون في العصر المسيحي كانوا يشعرون أنهم أحرار في التحلل من الأفكار التراثية حول الله حتى وإن كان ذلك يعني قبول لاهوت تجديفي ظاهرياً. وهكذا فإن **ابراهام كاردازو** Abraham Cardazo (١٧٠٦) الذي ولد في مارّانو Marrano وبدأ بدراسة اللاهوت المسيحي اعتقد أن جميع اليهود بسبب ذنوبهم قد قدر عليهم أن يصبحوا مرتدين. وهذا كان عقاباً عادلاً يحل بهم. لكن الله قد أنقذ شعبه من هذا القدر المرعب بالسماح **للمسيح المنتظر** بتقديم القربان الأسمى نيابة عنهم. وقد توصل إلى نتيجة مخيفة مفادها أن **اليهود** خلال المدة التي قضوها في المنفى فقدوا كل معرفة حقة **بالله**.

كان كاردازو مثل المسيحيين وتأليهيّي التنوير، يحاول أن يستبعد كل ماكان يراه، مبالغات غير صحيحة من دينه وأن يعود إلى دين التوراة النقي. يجب أن ننوه إلى أن بعض الغنوصيين المسيحيين طوروا خلال القرن الثاني نوعاً من معاداة للسامية ميتافيزيقية عن طريق التمييز بين إله يسوع الله المستتر عن إله اليهود القاسي الذي كان مسؤولاً عن خلق العالم. لقد أحيا **كاردازو** دون وعي منه هذه الفكرة القديمة لكنها عكسها تماماً. لقد علم أيضاً أنه كان هناك الإلهان: الله الذي أظهر نفسه إلى إسرائيل وإله آخر كان معرفة عامة. ففي كل حضارة أثبت الناس وجود علة أولى: فكان هذا هو إله أرسطو الذي كان يعبده العالم الوثني بأكمله. ليس لهذا الإله أهمية دينية: لم يخلق العالم وليس مهتماً بما يحدث

للبشرية، لذلك لم يظهر نفسه في التوراة الذي لايذكره. الإله الثاني هو الإله الذي أظهر نفسه إلى أبراهام وموسى والأنبياء، كان إلهاً مختلفاً تماماً: لقد خلق العالم من عدم، وخلص إسرائيل فكان إلهها. في المنفى ـ على أية حال ـ كان الفلاسفة مثل **سعدية وميمون** محاطين بالغوييم فأخذوا بعضاً من أفكارهم. وبالتالي خلطوا بين الإلهين ولقنوا اليهود أن هذين الإلهين كانا واحداً. فكانت النتيجة أن اليهود توصلوا إلى عبادة إله الفلاسفة وكأنما كان إله آبائهم.

كيف كانت العلاقة بن هذين الإلهين؟ أنشأ كاردازو لاهوتاً تثليثياً كي يواجه هذا الإله الإضافي دون التخلي عن الوحدانية اليهودية. كان هناك رب رئيسي Godhead يتكون من ثلاث ملامح Hypostases أو Parzufim : الأول منهما كان يدعى Atik Kadisha عتيقة قاديشا أي القديم القدوس، إنّه العلة الأولى. والثاني Parzuf **بارزوف** الذي فاض من الأول وكان يدعى ملقى قاديشا Malka Kadisha كان هو إله إسرائيل. البارزوف الثالث كان الملكوت Shekinh الذي نُفِيَ من الرب الرئيس حسبما أشار **إسحق لوريا**. يجادل كاردازو أن «عقد الإيمان الثلاث» هذه لم تكن الآلهة الثلاثة المنفصلة كلياً بل كانت واحداً بطريقة غامضة لأنها ثلاثتها كانت تمظهرات للرب ذاته.

كان كاردازو شبتائياً معتدلاً. لم يكن يعتقد أن من واجبه أن يرتد لأن شبتاي زيفي قد قام بهذه المهمة المؤلمة نيابة عنه. لكن في اقتراحه ثالوثاً إنما كان يخرق محرماً. فعبر القرون كان اليهود يكرهون التثلثية ويعتبرونها تجديفاً ووثنية. بيد أن عدداً مذهلاً من اليهود انجذبوا إلى هذه النظرة المحرمة. فمع مرور السنين دون أي تغير في العالم كان على الشبتائيين تعديل آمالهم المسينية. شبتائيون مثل **نحيميا حاييم** Nehemiah Hayim، **وصموئيل بريمو** Samuel Primo **وجونثان ابسشوز** Jonathan Eibeschuz توصلوا إلى نتيجة أن «سر الرب» انكشف تماماً في عام ١٦٦٦ . «بدأ الملكوت بالظهور من الغبار» كما تنبأ لوريا لكنه لم يعد بعد إلى الرب. والخلاص سوف يكون سيرورة تدريجية وخلال هذا الزمن الانتقالي كان مسموحاً الاستمرار بممارسة الشريعة القديمة والعبادة في الكنيس بينما كان الالتزام بالمعتقد المسيحي سرياً. هذه الشبتائية المنقحة فسرت كم من الأحبار الذين اعتقدوا أن شبتاي زيفي كان **المسيح** كانوا قادرين على البقاء في منابر الوعظ خلال القرن الثامن عشر.

المتطرفون الذين ارتدوا تبنوا لاهوت التجسيد منتهكين بذلك محرماً يهودياً آخر.

فقد أصبحوا يعتقدون أن **شبتاي زيفي** لم يكن فقط **المسيح** بل تجسيداً **لله**. **فهذا الاعتقاد** ـ كما في المسيحية ـ نشأ تدريجياً. **وابراهام كاردازو** علّم معتقداً كان **مماثلاً** لاعتقاد القديس **بولص** في تعظيم **يسوع** بعد قيامته: عندما بدأ الخلاص في ارتداد شبتاي ثم رفع شبتاي إلى الثالوث: «الواحد القدوس (مالكا كاديشا) مبارك هو، رفع نفسه إلى أعلى، وصعد شبتاي زيفي ليكون إلهاً في مكانة الله»(٤٩). وهكذا فقد تمت ترقيته بطريقة ما إلى مركز إله وأخذ مكانه إله إسرائيل **البارزوف الثاني** ومالبث يهود الدومنه الذين اعتنقوا الإسلام أن دفعوا هذه الفكرة أبعد من ذلك خطوة وقرروا إن إله إسرائيل قد نزل وتكوّن جسداً في شبتاي. وبما أنهم توصلوا إلى الاعتقاد أن كل واحد من قادتهم كان تجسيداً للمسيح نتج عن ذلك أنهم أصبحوا إلهيين أيضاً بنفس الطريقة، ربما مثل أئمة الشيعة. فكل جيل من المرتدين كان له قائد كان تجسيداً للإله.

يعقوب فرانك jacob Frank (١٧٢٦ ـ ١٧٩٥) الذي قاد التلاميذ الأشكيناز إلى التعميد في عام ١٧٥٩ كان يبطن أنه كان الله مجسداً منذ بداية حياته. وقد وُصِفَ على أنه الشخصية المخيفة أكثر من كل الشخصيات في تاريخ اليهودية كله. كان أمياً ومتفاخراً بأميته لكن كان لديه المقدرة على إنشاء لاهوت ظلامي جذب إليه يهوداً كُثُر ممن وجدوا أن دينهم كان فارغاً وغير مقنع. أعلن فرانك أن الشريعة القديمة قد بطلت. جميع الأديان يجب أن تنسف كي يسطع الله بوضوح في كتابه (Slowa panskie (أقوال الرب). وصل بالشبتائية إلى حد العدم. كل شيء كان يجب أن يحطم: «حيثما سار آدم، بنيت مدينة، لكن حيثما أضع قدمي سيدمر كل شيء، لأنني أتيت إلى هذا العالم كي أدمر وأبيد».(٥٠) هناك تشابه مزعج بين أقواله هذه وأقوال **المسيح** الذي دعى أيضاً أنه أتى لاليقيم السلام بل السيف. لكن شبتاي كان مختلفاً عن يسوع والقديس بولص ـ عندما اقترح عدم بناء شيء مكان المقدسات القديمة. عقيدته العدمية هذه كانت مماثلة لعقيدة معاصره الأصغر سناً منه المركيز دو سعدي Marquis De Sade . كانت نزولاً إلى أعماق الانحطاط التي قد ينزل لها البشر كي يجدوا الله الخير. لم يكن هذا يعني فقط إنكار الدين كله بل ارتكاب أفعال غريبة أدت إلى انحطاط إرادي وخزي مطلق.

لم يكن فرانك قبالياً بل دعا إلى نسخة أكثر فظاظة من لاهوت كاردازو. اعتقد أن كلاً من المظاهر الثلاثة للثالوث الشبتائي سوف يمثل على الأرض بمسيح مختلف ـ فشبتاي زيفي الذي كان يسميه فرانك «الواحد الأول» ـ كان تجسيداً «لللهِ الخيِّر» الذي كان يعتبره كاردازو «الواحد القديم القدوس» وهو نفسه كان تجسيد البارزوف الثاني (إله إسرائيل). **المسيح** الثالث الذي سوف يجسد الملكوت سيكون إمرأة أسماها فرانك «العذراء». في

الوقت الحاضر كان العالم عبداً لقوى الشر على أية حال، ولن يتم خلاصه حتى يتبنى البشر رسالة فرانك العدمية. كان السُلَّم الذي وضعه جاكوب على شكل حرف V: فكي يصعد المرء إلى الله يجب عليه أولاً أن ينزل إلى الأعماق مثلما نزل يسوع وشبتاي. فقد أعلن فرانك: «إن هذا لكثير كما أخبرك. فالمسيح كما تعلم قال أنه قد أتى كي يخلص العالم من قوة الشر، لكنني أتيت أنا كي أخلصه من القوانين والعادات القائمة فيه. مهمتي هي أن أنسف كل هذا. بحيث يستطيع الإله الخيِّر أن يظهر نفسه»[٥١]. فالذين كانوا يتمنون أن يجدوا الله ويحرروا أنفسهم من قوى الشر كان عليهم أن يتبعوا قائدهم خطوة خطوة إلى الهوة خارقين جميع القوانين التي يعتبرونها الأكثر قداسة: «أقول لكم أن جميع الذين سيغدون محاربين يجب أن يكونوا دون دين، وهذا يعني أن عليهم أن تكون حرياتهم ملك قدراتهم»[٥٢].

في القول الأخير هذا يمكننا فهم العلاقة بين رؤية فرانك القاتمة والاستنارة العقلية. فاليهود البولنديون الذين اعتنقوا رسالته وجدوا أن دينهم غير قادر على مساعدتهم على التكيف مع ظروفهم المرعبة في عالم لم يكن آمناً بالنسبة لليهود. بعد موت فرانك فقدت الفرانكية الكثير من فوضويتها والاعتقاد الوحيد التي احتفظت به هو أن فرانك كان إلهاً مجسداً، وبما أسماه شوليم «إحساساً بالخلاص مُرَكَّز ومضيء»[٥٣]. لقد رأوا الثورة الفرنسية كإمارة على أن الله كان في صفهم. فتخلوا عن antinomianism وانخرطوا في العمل السياسي حالمين بثورة تعيد بناء العالم. وكذلك فعل **الدومنة** الذين اعتنقوا **الإسلام** فغدوا أعضاء فعالين في جمعية الأتراك الشبان young Turks في مطلع القرن العشرين وانضم كثيرون منهم في تركيا الدنيوية كما فهمها كمال أتاتورك. العداوة التي كان يشعر بها جميع الشبتائيين تجاه العادات الخارجية كانت في إحدى معانيها تمرداً على ظروف الغيتو. فالشبتائية التي بدت ديناً رجعياً ظلامياً ساعدهم على تحرير أنفسهم من الطرق القديمة وجعلهم عرضة لتأثير أفكار جديدة. الشبتائيون المعتدلون الذين بقوا موالين لليهودية ظاهرياً كانوا في أغلب الأحيان رواداً في حركة التنوير اليهودية، وكانوا أيضاً نشيطين في خلق إصلاح اليهودية خلال القرن التاسع عشر. فكان لهؤلاء خليطاً غريباً من أفكار قديمة وجديدة.

وهكذا كان **جوزيف ويتي** joseph Wehte من **براغ** يقول في حوالي سنة ١٨٠٠ أن أبطاله كانوا **موسى مندلسون، وعمانوئيل كانط، شبتاي زيفي واسحق لوريا**. ليس باستطاعة كل شخص أن يسير على دربهم إلى الحداثة عبر ممرات العلم والفلسفة الصعبة:

المعتقدات الصوفية للمسيحيين واليهود الراديكاليين مكنتهم من العمل باتجاه الدنيوية التي وجدوها ذات يوم مقيتة عن طريق مخاطبة مناطق النفس الأكثر عمقاً وبدائية. تبنى البعض أفكاراً جديدة وتجديفية عن الله مكنت أطفالهم فيما بعد من التخلي عنه كلية.

في الوقت الذي كان فيه يعقوب فرانك ينشىء رسالته العدمية كان يهود بولنديون قد وجدوا مسيحاً مختلفاً جداً. فمنذ مذبحة عام ١٦٤٨ مرت اليهودية البولندية بصدمة الاقتلاع وانحطاط أخلاقي كان وقعه كبيراً مثل نفي **السفارديم من إسبانيا**. فقد تعرضت معظم الأسر اليهودية الروحية والمتعلمون في بولندا إما إلى القتل أو الهجرة من أوروبا الغربية التي كانت آمنة نسبياً. عشرات من آلاف اليهود رُحِّلوا وأصبح الكثيرون متجولين من بلدة إلى أخرى محرماً عليهم الاستيطان الدائم. الأحبار الذين بقوا كانوا غالباً من مرتبة دنيا وسمحوا للدراسة المنزلة أن تقيهم من قسوة حقيقة العالم الخارجي. كان القباليون الجوالون يتحدثون عن الظلمة الشيطانية للعالم، الجانب الآخر المنفصل عن الله. فكارثة **شبتاي زيفي** قد ساهمت أيضاً في الخيبة العامة وفقدان روح النظام. فقد تأثر بعض **يهود أوكرايينا** بحركات التقوى المسيحية التي ظهرت في الكنيسة الأرثوذكسية الروسية أيضاً. بدأ اليهود ينتجون نوعاً مماثلاً لدين فاتنٍ للناس. كانت هناك تقارير عن يهود يسقطون في نشوةٍ مغنين ومصفقين بأيديهم أثناء الصلاة. خلال الثلاثينات من ١٧٣٠ برز أحد هؤلاء النشويين كقائد لاجدال حوله لدين القلب اليهودي هذا وأسس مدرسة تعرف باسم التَّقَويّة Hasidism.

لم يكن **إسرائيل بن اليعازار** Israel Ben Eliezer علّامة، بل كان يفضل السير في الغابات، مغنياً الأغاني، ويروي قصصاً للأطفال عن دراسة التلمود، عاش هو وزوجته في فقر مدقع في جنوبي **بولندا** في كوخ في جبال الكراباتيان Carpathian. كان يقطع الكلس ويبيعه - لفترة من الزمن - إلى سكان بلدة مجاورة. ثم أصبح مع زوجته يمتلكان نزلاً صغيراً. وعندما بلغ السادسة والثلاثين أعلن أنه قد أصبح مصلحاً دينياً وطارداً للأرواح الشريرة. ارتحل في قرى بولندا يعالج أمراض الفلاحين وسكان المدن بعلاج نباتي، وتمائم وأدعية. كان هناك مداوون كثر في ذلك الوقت زعموا مداواة المرض باسم الرب. وهكذا أصبح **إسرائيل بعل شيم توف** Baal Shem Tov، أي سيد السمعة الطيبة: ومع أنه لم يُرَسَّم أبداً بدأ أتباعه ينادونه الحبر **إسرائيل بعل شيم توف**، أو بيشت Beshet فقط. معظم المداوين كانوا مقتنعين بالسحر لكن بيشت كان صوفياً ايضاً. فحادثة شبتاي زيفي أقنعته بالأخطاء المتأتية من دمج الصوفية بالمسيحية فرجع إلى شكل أقدم من القبالة لم تكن للنخبة بل لكل امرىء على السواء. فبدلاً من رؤية سقوط الشرارات الإلهية إلى العالم ككارثة

عَلّمَ بيشت أتباعه من التَّقَويَّة، النظر إلى الجانب المشرق. فالشرارات مستقرة في كل بند من الخلق وهذا كان يعني أن العالم كله كان مملوءاً بحضور الله. فبإمكان اليهودي الورع أن يحس بالله في أصغر عمل يقوم به في حياته اليومية ـ أثناء الأكل، والشرب، أو ممارسة الحب مع زوجته ـ لأن الشرارات الإلهية كانت في كل مكان فالرجال والنساء لم يكونوا محاطين بحفنة من الشياطين بل محاطين بإله كان موجوداً في كل هبة ريح، أو ورقة عشب: أراد اليهود أن يقتربوا منه بثقة وابتهاج.

تخلى البيشت عن مخططات لوريا الكبيرة من أجل خلاص العالم. كان الوَرِع (التَّقي) Hasid بكل بساطة مسؤولاً عن إعادة وحدة الشرارات الإلهية في بنود عالمه الشخصي ـ في زوجته، في خدمه ـ في أثاث منزله وفي طعامه. فكما شرح الأمر **هليل زيتلين** Hillel Zeitlin، أحد تلاميذ بيشت، على التَّقِي مسؤولية فريدة تجاه بيئته الخاصة، وهو وحده من يستطيع القيام بها: «كل إنسان مخلص لعالم ما هو عالمه الخاص. سيشاهد فقط ماعليه أن يشاهده هو، وهو فقط أن يشاهده ويشعر به هو خصيصاً»(٥٤). وضع القباليون تدريباً للتركيز ساعد المتصوفين على أن يصبحوا مدركين لحضور الله حيثما كانوا يلتفتون. فكما شرح أحد أعضاء القبالة الصفدية في القرن السابع عشر: «يجب أن يجلس المتصوفون في عزلة وينقطعوا لفترة عن دراسة التوارة، وأن يتخيلوا نور الملكوت Shekinah فوق رؤوسهم وكأنما كان ينساب من حولهم، وأنهم كانوا جالسين وسط النور»(٥٥). هذا الإحساس بحضور الله جلب لهم بهجة نشوية تجعلهم يرتجفون. علّم البيشت أتباعه أن هذه النشوة لم تكن حكراً على النخبة المتصوفة ذات الامتياز بل على كل يهودي واجب ممارستها وأن يصبح مدركاً لحضور الله المهيمن. في الحقيقة كان الفشل في التركيز مساوياً للوثنية، إنكار بأن لاشيء يوجد بحق بشكل منفصل عن الله. وضعه هذا في نزاع مع المؤسسة الدينية التي كانت تخاف أن يتخلى اليهود عن دراسة التوراة لصالح هذه الولاءات الشاذة والخطرة.

انتشرت **التَّقَويَّة** بسرعة لأنها جلبت لليهود الساخطين رسالة أمل: معظم معتنقيها كانوا شبتائيين سابقين. لم يكن البيشت يريد من تلاميذه أن يهجروا التوراة، بل أعطاه تفسيراً صوفياً جديداً: فكلمة mitzvah التي تعني وصية كانت تعني عهداً. عندما كان يؤدي أحد التَّقَويين إحدى وصايا الشريعة أثناء ممارسة التركيز إنما كان يربط نفسه بالله، مصدر الوجود كله، وفي الوقت نفسه عندما يعيد توحيد الشرارات الإلهية في الشخص أو الشيء فإنه كان يتعامل في تلك اللحظة مع الرب. شجعت التوراة اليهود منذ أمد على تقديس العالم عن طريق أداء الوصية، والبيشت كان فقط يضفي على هذا تفسيراً صوفياً.

أحياناً مضت التَّقَوِيَّة إلى أبعاد ملتبسة في حماستها لإنقاذ العالم: فقد أخذ الكثيرون يدخنون كثيراً لإنقاذ الشرارات في تبغهم! **باروخ ميدزيبوزا** Baruch Medzibozh (١٧٥٧ - ١٨١٠) أحد أحفاد البيشت كان لديه بلاط ممتاز فيه أثاث فاخر وستائر رائعة برر ذلك بزعمه أنه كان مهتماً فقط بالشرارات في هذه الزخارف الرائعة. وكان **أبراهام جوشوا هيشيل** Abraham Joshwa Heschel of Apt (d - ١٨٢٥) يتناول كميات ضخمة من الطعام كي يستخلص الشرارات الإلهية في طعامه(٥٦). باستطاعة المرء أن يرى المشروع الهاسيدي كمحاولة لإيجاد معنى في عالم قاسٍ وخطر. تدريبات التركيز كانت محاولة خيالية لتعرية حجاب الألفة عن العالم ولاكتشاف السعادة السماوية داخله. كان مماثلاً للرؤية الخيالية لدى الشاعرين الإنجليزيين الرومانتكيين المعاصرين **وليم وردزورث** William Wordsworth (١٧٧٠ - ١٨٥٠) **وصموئيل تايلور كولريدج** Samuel Taylor Coleridge (١٧٧٢ - ١٨٣٤) اللذين كانا يشعران بالحياة الواحدة التي توحد الحقيقة كلها في كل شيء رأياه. وكذلك الأمر يصبح التَّقَوِي مدركاً لما رآه كقدرة إلهية موجودة في أرجاء العالم المخلوق كله الذي كان يحولها إلى مكان عظيم على الرغم من أحزان النفي والاضطهاد. تدريجياً سوف يتلاشى العالم إلى تفاهة وسيصبح كل شيء ظهوراً فقد قال **موسى تيتلباوم أوجهالي** Moses Teitelbaum Of ujhaly (١٧٥٩ - ١٨٤١) أن موسى عندما رأى **العليقة المحترقة** إنما قد رأى الحضور الإلهي الذي يحترق في كل شجيرة ويبقيها في الوجود(٥٧). بدا أن العالم مغلف بنور إلهي وأن التَّقَويين سوف يصيحون مبتهجين أثناء نشوئهم ويصفقون بأيديهم ويشعرون بالغناء، وكان بعضهم يبدأ بالشقلبة مظهرين أن عظمة رؤياهم قد قلبت العالم كله رأساً على عقب.

لم يقصد بيشت Besht - مختلفاً بذلك عن سبينوزا وبعض الراديكاليين المسيحيين - أن كل شيء كان الله بل أن جميع الكائنات كانت في الله الذي كان يمدها بالحياة والوجود. كان هو القوة الحيوية التي تبقي كل شيء في الوجود. لم يعتقد أن **التَّقَوية** ستغدو إلهية عبر ممارسة التأمل، أو حتى بلوغ الاتحاد بالله - فتهور كهذا بدا مبالغة مفرطة لجميع المتصوفين اليهود. ستتقرب **التَّقَوِية** من الله وتصبح مدركة لحضوره. فمعظمهم كانوا أناساً بسطاء دون تعقيد غالباً ماعبروا عن أنفسهم بمبالغات مفرطة لكنهم كانوا مدركين أن أساطيرهم كان يجب ألا تؤخذ بشكل حرفي. كانوا يفضلون القصص على النقاش التلمودي أو الفلسفي ويرون في القصص أفضل وسيلة للتعبير عن أية تجربة ذات علاقة بسيطة بالحقائق والعقل. كانت رؤياهم محاولة تخيلية لتصوير الاعتماد المتبادل بين الله

والإنسان. لم يكن الله واقعاً موضوعياً خارجياً، فالتَّقَويون كانوا يؤمنون بمعنى من المعاني أنهم كانوا يخلقون هذا الواقع بعد بنائه من جديد بعد تحلل. فعن طريق إدراكهم للشرارة الإلهية داخلهم سيبلغون الكمال الانساني بشكل أفضل. عبروا عن هذه الرؤية بكلمات ميثيولوجية في القبالة. **فدوف باير** Dov Baer **خليفةُ بيشت** قال أن الله والإنسان كانا يشكلان وحدة: إن الإنسان سيصبح **آدم** فقط كما أراد الله في يوم الخلق عندما كان يفقد إحساسه بالانفصال عن بقية الوجود، وبعد أن يتحول إلى «الشخصية الكونية للإنسان الأول الذي يضع حزقيال شبيهاً للإنسان على العرش»[٥٨]. لقد كان تعبيراً يهودياً متميزاً عن الاعتقاد اليوناني أو البوذي بالاستنارة التي تجعل الكائنات البشرية مدركة لبعدها السامي.

لقد عبر اليونانيون عن هذه الرؤية في اعتقادهم بالتجسيد وتأليه المسيح. لكن **التَّقوية** طورت شكلها الخاص بعملية التجسيد هذه. فالحبر التَّقَوِي صدِّيق Zaddik أصبح مُسْتَنِيرَ عصره، حلقة وصل بين السماء والأرض، وممثلاً للحضور الإلهي. الحبر **مناحيم ناحوم من شير نوبل** Menahem Nahum of Chernobyl (١٧٣٠ - ١٧٩٧) كتب أن صدِّيق «هو بحق جزء من الله، وأنّ مكانته كانت كأنها مع مكانة الله»[٥٩]. وكما حاكى المسيحيون **المسيح** محاولين الاقتراب من الله كذلك كان التَّقَوِي يقلد صدِّيق الذي صعد إلى الله ومارس Devekuth الكامل. لقد كان مثلاً حياً على أن هذه الاستنارة كانت ممكنة.لأن صدِّيق كان قريباً من الله. كان بإمكان التَّقَوِي أن يقترب من سيد الكون من خلال صدِّيق. كانوا يحتشدون حول صدِّيقهم متعلقين بكل كلمة من كلماته عندما كان يقص عليهم قصة حول البيشت أو يفسر آية من التوراة. فالتَّقَوِية ـ على شاكلة الطوائف المسيحية المتحمسة ـ لم تكن دين عزلة بل ديناً جماعياً بشكل كبير. تحاول التَّقَوِية إتباع صدِّيقها في صعوده إلى المطلق مع معلمهم، ضمن جماعة. ليس مدهشاً أن يشعر أحبار بولندا الأكثر تعصباً بالرعب من هذه العقيدة الشخصية التي كانت تتجاوز الأحبار العلامون الذين كان يرى اليهود فيهم تجسيداً للتوراة. ترأس المعارضة الحبر **إيليا بن سليمان زلمان** Elijah Ben Soloman Zalman (١٧٧٠ - ١٧٩٧) الذي كان رئيساً لأكاديمية **فيلنا** Vilna. هزيمة شبتاي زيفي جعلت بعض اليهود شديدي العداء للصوفية، ورآه رئيس أكاديمية فيلنا أنه بطل دين أكثر عقلانية. مع ذلك كان قبالياً متحمساً بالإضافة إلى أحد معلمي التلمود. فتلميذه المقرب منه الحبر **حاييم فولزهين** امتدح إتقانه وتمكنه من (الزوهار) كله... الذي درسه بلهب حب وخوف من الجلالة الإلهية، بقداسة، ونقاء وdevekuth رائعة»[٦٠]. فكان يرتعش جسده كله كلما تحدث عن اسحق لوريا. كانت لديه أحلام

رائعة وإلهامات مع أنه كان يصر دائماً على أن دراسة التوراة كانت السبيل الرئيسي لديه للوصول إلى التخاطب مع الله. لقد أبدى فهماً ممتازاً لهدف الأحلام في إطلاق حدس دفين. كما يتابع الحبر حاييم قوله: «اعتاد أن يقول أن الله خلق النوم فقط من أجل هذه الغاية التي تمكن الإنسان من بلوغ رؤى لايستطيع بلوغها عندما ترتبط الروح بالجسد لأن الجسد مثل ستارة معتمة، على الرغم من الجهد والكد الكبيرين»[٦١].

لاوجود لهوة كبيرة مثل تلك الهوة بين الصوفية والعقلانية. فملاحظات **غاون فيلنا** Gaon حول النوم تظهر فهماً واضحاً لدور اللاشعور: فنحن ننصح أصدقاءنا بالنوم على مشكلة على أمل إيجاد حل لها كان غائباً عنهم أثناء اليقظة. فعندما تكون عقولنا في حالة انفتاح واسترخاء تأتي الأفكار من منطقة العقل الأكثر عمقاً. وقد عرف علماء كثر هذه التجربة مثل **أرخميدس** الذي اكتشف مبدأ الطفو في الحمام. فالفيلسوف المبدع أو العالم الحق مثله مثل المتصوف عليه أن يواجه عالم الواقع غير المخلق المظلم، وسحابة عدم المعرفة على أمل اختراقها. وطالما يتصارعون مع المنطق والمفاهيم فإنهم بالضرورة مسجونين في أفكار أو أشكال تم تأسيسها منذ زمن. وغالباً ماتبدو اكتشافاتهم معطاة من الخارج. إنهم يتحدثون عن رؤى وإلهام. وهكذا فإن **إدوارد غيبون** Edward Gibbon (١٧٣٧ - ١٧٩٤) الذي كان يكره الحماس الديني، بلغ مايعرف بلحظة الرؤيا بينما كان يفكر في آثار **الكابيتول في روما** التي أجبرته على كتابه (انحدار وسقوط الإمبراطورية الرومانية). وقال المؤرخ **أرنولد توينبي** معلقاً على هذه التجربة أنها «مشاركة»: «لقد كان مدركاً مباشرة لمرور التاريخ بلطف داخله في تيار قوي، وبحياته تتدفق مثل موجة في مد هائل». ويختتم **توينبي** حديثه أن لحظة الإلهام هذه مماثلة لـ «التجربة الموصوفة باسم الرؤية السعيدة Beatific Vision من قبل الأرواح التي وجهت إليها هذه التجربة»[٦٢]. أما **ألبرت آنشتاين** فقد قال أن الصوفية كانت «البذرة لكل فن وعلم حقيقيين»:

> **«أن نعرف أن مايصعب علينا النفاذ إليه موجود فعلاً، مظهراً نفسه لنا كأعلى شكل للحكمة، والجمال أكثر إشعاعاً تفهمه قدراتنا المتواضعة في أشكاله الأكثر بدائية. هذه المعرفة، هذا الإحساس، موجود في مركز جميع نزعات التدين الحقة. بهذا المعنى وبهذا المعنى فقط فإنني أنا أنتمي إلى مرتبة الناس الورعين»**[٦٣] .

وفي هذا المعنى فإن الاستنارة الدينية التي يكتشفها المتصوفون مثل البيشت قد تُرى

على أنها مماثلة لبعض إنجازات عصر العقل: كانت تمكن الناس الأكثر بساطة من جعل العبور الخيالي إلى حداثة العالم الجديد ممكناً.

خلال ثمانينات ١٧٨٠ لم يجد الحبر **شنور زالمان ليادي** Shneur Zalman Lyaday (١٧٤٥ - ١٨١٣) الإسراف الهاسيدي العاطفي أمراً غريباً عن البحث الفكري وأسس شكلاً جديداً للتَّقَوية التي سعت إلى مزج الصوفية بالتأمل العقلاني. وأصبحت تعرف باسم هاباد Habad لصفات للّه الثلاث: الحكمة، المقدرة، والمعرفة. اعتقد **زلمان** - على شاكلة المتصوفين الذين سبقوه الذين خلطوا الفلسفة بالروحانية - أن التأمل الميتافيزيقي كان أمراً أساسياً سابقاً للصلاة لأنه يكشف محدودية الفكر. انطلق تكنيكه من الرؤية التَّقَوية الأساسية للّه الموجود في جميع الأشياء وقاد المتصوف بأسلوب جدلي لإدراك أن الله كان الحقيقة الوحيدة. شرح **زلمان**: «من منطلق اللامتناهي - تعالى اسمه - فإن جميع الكلمات تكون وكأنها حرفياً: لاشيء وعدم[٦٤]. فالعالم المخلوق لاوجود له بمعزل عن الله وقوته الفعالة. وبسبب مفاهيمنا المحدودة فقط يبدو العالم وكأنه موجود بشكل منفصل لكن هذا مجرد وهم. وبذلك فالله ليس فعلاً وجوداً متعالياً يشغل عالماً بديلاً من الواقع. إنه ليس خارجياً عن العالم. فمعتقد أن تعالي الله هو وهم آخر من عقولنا التي تجد أمر الذهاب إلى ماوراء الانطباعات الحسية أمراً مستحيلاً. التدريبات الصوفية الهابادية تساعد اليهود على الابتعاد خارج المدركات الحسية ليروا الأشياء من منظور الله. يبدو العالم لعين غير مستنيرة خالياً من الله فالتأمل القبالي سوف يحطم الحدود العقلانية ليساعدنا على اكتشاف الله الموجود في العالم من حولنا.

يشارك الهاباد Habad ثقة الاستنارة في مقدرة العقل البشري على بلوغ الله لكنه يقوم بذلك عبر التركيز الصوفي والطريقة النقائضية التي كرسها الزمن. كان **زلمان** مقتنعاً - مثما كان **بيشت** - أن أي امرىء كان قادراً على رؤية الله. وبالتالي لم تكن الهابادية حكراً على نخبة من المتصوفين، حتى وإن كان يبدو أن الناس ليسوا ذوي موهبة روحانية فبإمكانهم أيضاً بلوغ الاستنارة، لقد كانت عملاً مضنياً على أية حال. فالحبر **دوف باير لوبافيدتش** Dove Baer of Lubavitch (١٧٧٣ - ١٨٢٧)، ابن زلمان، شرح في (كتيب عن النشوة) كان يجب على المرء البدء بتحطيم مفهوم عدم الكفاءة. فالتأمل الدماغي ليس كافياً. يجب أن يترافق بتحليل للذات ودراسة للتوراة والصلاة. كان التخلي عن الأهواء الفكرية والخيالية حول العالم أمراً مؤلماً وكان معظم الناس مترددين جداً في التخلي عن

وجهة نظرهم. فما أن يخرجوا خارج هذه الأنانية حتى يشعر التَّقوِي أنه مامن حقيقة في العالم سوى الله. ومثل المتصوف الذي كان يمر بتجربة الفناء، سيبلغ التَّقوِي النشوة. قال باير أنه سوى يصل إلى خارج ذاته: «وجود كله مستوعب جداً لدرجة لايبقى من وجوده شيء فلا يعود لديه شعور بذاته»(٦٥). تدريبات الهاباد جعلت القبالة وسيلة للتحليل النفسي ومعرفة الذات، تعلم التَّقوِي النزول عالماً تلو عالم حتى عالمه الداخلي إلى أن يصل إلى مركز الذات. وهناك يكتشف أن الله هو الحقيقة الوحيدة. العقل بإمكانه اكتشاف الله بتدريب العقل والمخيلة لكن هذا لايكون إله الفلسفة الموضوعي ولا إله علماء مثل إله نيوتن، بل حقيقة ذاتية جداً غير منفصلة عن الذات.

كان القرنان السابع عشر والثامن عشر عصرا تطرف مؤلم وإثارة للروح التي كانت تعكس الاضطرابات الثورية في العالم السياسي والاجتماعي بينما لم يحدث شيء مماثل لهذا في العالم الإسلامي في هذه الفترة، على الرغم أن هذا يصعب على الغربي أن يؤكده لأن الفكر الإسلامي في القرن الثامن عشر لم يكن قد حظي بدراسة وافية، فكان العلماء الغربيون يجدون سهولة في استبعاد هذه الفترة بدعوى أنها كانت فترة غير هامة. وكان يُعتَقَد أنه في الوقت الذي كانت تمر فيه أوروبا في عصر التنوير كان الإسلام يمر في فترة انحطاط، وقد اعتبرت هذه النظرة تبسيطية جداً. مع أن البريطانيين قد أحكموا سيطرتهم على الهند في عام ١٧٦٧ إلاّ أن العالم الإسلامي لم يكن مدركاً بعد لطبيعة التحدي الغربي الذي لاسابقة لها. لعلّ المتصوف الهندي **شاه والي قُلَّة** من دلهي Shah Walli ullah (١٧٠٣ - ١٧٦٢) كان أول من فهم هذه الروح الجديدة. لقد كان مفكراً مؤثراً شكاكاً حيال الكونية الثقافية، لكنه كان يعتقد أن على المسلمين أن يتحدوا سوية كي يصونوا تراثهم. ومع أنه لم يكن يحب الشيعة إلا أنه أعتقد أن على السنة والشيعة أن يكون لديهم قاعدة مشتركة. حاول إصلاح الشريعة بحيث يجعلها ذات علاقة بالظروف الجديدة في الهند. ويبدو أنه كان لديه إحساساً سباقاً بنتائج الاستعمار: فابنه قاد الجهاد ضد البريطانيين. كان فكره محافظاً، وقائماً على فكر ابن عربي: لايستطيع الانسان أن يطور قوته دون الله. كان المسلمون سعداء في اتكاليتهم على مكنوزات الماضي في الشؤون الدينية وكان والي قلة مثالاً على المقدرة التي ماتزال الصوفية بوسعها أن تلهمها. ففي أجزاء كثيرة من العالم بدأت الصوفية بالانحطاط نوعاً ما، وبدأت حركة إصلاح جديدة في الجزيرة العربية بإزاحة سيطرة الصوفية التي وسمت المفهوم الإسلامي للّه خلال القرن التاسع عشر والاستجابة الإسلامية لتحدي الغرب.

كان **محمد بن عبد الوهاب** (١٧٨٤) قاضي نجد في شبه الجزيرة العربية، مثله مثل المصلحين المسيحيين في القرن السادس عشر، يريد أن يعيد الإسلام إلى نقاء بداياته ويخلصه من جميع العناصر الدخيلة اللاحقة. كان معادياً للصوفية بشكل خاص. وكان كل اقتراح بلاهوت تجسيدي أمراً مداناً، يشمل بذلك الولاء للقديسين والمتصوفين وأئمة الشيعة. وعارض كذلك الإيمان **بقبر النبي** في المدينة: يجب ألا يشتت انتباهنا عن الله أي إنسان كان. تمكن **عبد الوهاب** من جعل **محمد بن سعود** من أنصاره ـ هذا الذي كان حاكم وسط الجزيرة، فبدأا سوياً حركة إصلاح كانت محاولة لإعادة خلق الأمة كما كانت في عهد النبي وصحابته. لقد هاجما اضطهاد الفقراء واللامبالاة تجاه محنة الأرامل واليتامى، واللاأخلاقية، والصنمية. وأعلن الجهاد ضد سادتهم الاستعماريين العثمانيين، وكان يعتقد أن **العرب** لاالأتراك هم الذين ينبغي أن يتبؤوا قيادة الشعوب الإسلامية. لقد تمكنا من انتزاع جزء لابأس به من الحجاز من السيطرة العثمانية، ولم يتمكن العثمانيون من استعادته حتى عام ١٨١٨ . فاستولى هذا المذهب الجديد على مخيلة الكثيرين في العالم الإسلامي. كان الحجاج إلى مكة يتأثرون بهذه التقوى الجديدة التي بدت أكثر نضجاً وقوة من الصوفية الراهنة. فخلال القرن التاسع عشر أصبحت الوهابية الطابع الإسلامي المسيطر، وازداد تهميش الصوفية، على الرغم من أن **الوهابية** كانت أكثر غرابة وخرافية. كان المسلمون ـ مثل اليهود والمسيحيين ـ قد بدؤوا الانسحاب من المثل الصوفي الأعلى واعتناق نمط تقوى أكثر عقلانية.

أما في أوروبا فكانت قد بدأت قلة من الناس بالتحول عن **الله** ذاته. ففي عام ١٧٢٩ عاش القس الريفي **جان ميسلير** حياة نموذجية لكنه مات ملحداً، فقد خلف وراءه مذكرة عممها **فولتير**. لقد عبر فيها عن كراهيته للبشر وعن عدم قدرته على الإيمان بالله. ففضاء **نيوتن** اللامتناهي كان الحقيقة الأبدية الوحيدة التي آمن بها **ميسلير**: لاشيء وُجِدَ سوى المادة. فالدين كان وسيلة يستخدمها الأغنياء لاضطهاد الفقراء ويحيلوهم إلى عاجزين. كانت المسيحية تتميز بغرابة معتقداتها، كالاعتقاد بالثالوث والتجسيد. فكان إنكار هذا القس للّه لقمة سائغة قدمها **للفلسفات**. فقد انتزع **فولتير** الفقرات الإلحادية تحديداً وحول الراهب الفرنسي آبي Abbe إلى متأله Deist. وفي حوالي نهاية القرن الثامن عشر ظهرت قلة من الفلاسفة تفاخروا بتسمية أنفسهم ملحدين. فعلى الرغم من أنهم بقوا أقلية إلا أن هذا كان تطوراً جديداً. فحتى هذه الفترة كانت تعتبر كلمة ملحد شتيمة يكيلها المرء لأعدائه. أما بعد ذلك فأصبحت كلمة أو لقباً مدعاة للتباهي. فقد تبنى

الفيلسوف الاسكوتلندي **ديفيد هيوم** (١٧١١ - ١٧٧٦) التجريبية الجديدة من أجل الوصول إلى نتيجة منطقية. لم يكن هناك حاجة إلى الذهاب إلى ماوراء التفسير العلمي للواقع، ولا لسبب فلسفي للاعتقاد بأن شيئاً مايقع خارج مدركاتنا الحسية. ففي كتابه (حوارات حول الدين الطبيعي) تخلص من الجدال الذي كان يهدف إلى إثبات وجود الله من تصميم الكون، وقال أنه كان يعتمد على نقاشات مماثلة غير شاملة. فقد يجادل امرؤ أن النظام الذي نراه في العالم الطبيعي يشير إلى مُسيّرٍ ذكي، لكن كيف نواجه إذن الشر ومظاهر الفوضى؟ لم تكن هناك إجابة منطقية على هذا السؤال. **وهيوم** الذي كتب حواراته في عام ١٧٥٠ تركها دون نشر، وكان ذلك حكمة منه. فبعد مضي نحو(١٢) شهراً أُدخل الفيلسوف **دينس ديدرو** (١٧١٣ - ١٧٨٤) إلى السجن لأنه طرح السؤال ذاته في (رسالة إلى العميان كي يستفيد منها المبصرون) التي طرحت إلحادية فاضحة لعامة الناس.

أنكر **ديدرو** التهمة التي وجهت إليه، فقال أنه لايكترث فيما إذا كان الله موجوداً أم لاوعندما اعترض **فولتير** على كتابه أجاب: «أنا أؤمن بالله على الرغم من أنني أعيش حياة جيدة مع الملحدين... أمر هام ألا نخلط بين الشوكران Hemlock والبقدونس، لكن أن نؤمن أو لانؤمن بالله فهذا أمر ليس بذي أهمية على الإطلاق». لقد وضع **ديدرو** إصبعه بدقة لاتخطئ على النقطة الأساسية. فبعد أن توقف الله عن أن يكون تجربة ذاتية عاطفية لم يعد موجوداً. فكما أشار **ديدرو** في الرسالة ذاتها أن لاهدف يرتجى من الإيمان بإله الفلاسفة الذي لايتدخل أبداً في شؤون العالم. فلقد تحوّل الإله المستتر وأصبح Deus Otiosus: «سواء وجد الله أم لم يوجد فقد بلغ مرتبة بين الحقائق الكبيرة التي لافائدة منها».[٦٦] لقد توصل إلى النتيجة المناقضة لما توصل إليه **باسكال** الذي رأى أن الرهان ذا أهمية قصوى ومن المحال تجاهله كلياً. في كتابه (تأملات فلسفية) ١٧٤٦ حذف ديدرو تجربة باسكال الدينية على أنها ذاتية جداً: فباسكال واليسوعيون كانوا مهتمين جداً بالله لكن أفكارهم حوله كانت شديدة الاختلاف فأياً من الموقفين نختار؟ إله كهذا لم يكن شيئاً سوى الطبع Temperament. فقبل ثلاث سنوات من طبع رسالته كان ديدرو يعتقد أن العلم وحده باستطاعته دحض الإلحاد. لقد أنشأ تفسيراً جديداً مؤثراً للجدال من البنيان (design). فبدلاً من بحث حركة الكون الهائلة دعا الناس أن يتحروا البنية الكامنة في الطبيعة: نظام بذرة ما، فراشة، أو حشرة كان معقداً جداً لدرجة أن من المحال وجوده بالمصادفة. وفي تأملاته كان ديدرو مايزال يؤمن بأن العقل يستطيع أن يثبت

وجود الله. تحرر نيوتن من كل خرافات وسخافات الدين: إله كان يقوم بالمعجزات على قدم المساواة مع العفاريت التي نخيف بها أطفالنا.

بعد ثلاث سنوات توصل **ديدرو** إلى توجيه أسئلة إلى **نيوتن**، ولم يعد مقتنعاً أن العالم الخارجي قد قدم أي دليل على وجود الله. لقد رأى بوضوح أن الله ليس له أية علاقة مهما كانت بالعلم الحديث. لكنه عبر عن هذا الفكر الثوري الملتهب في كلمات خيالية (رسالة إلى العميان). تخيل **ديدرو** جدالاً بين أنصار **نيوتن** الذين أسماهم السيد **هولمز**، وأنصار **نيكولاس ساوندسون** (١٦٨٢ - ١٧٣٩) عالم الرياضيات في جامعة **كامبريدج** الذي فقد بصره عندما كان رضيعاً. يوجه الثاني إلى الأول أسئلة: كيف بالإمكان تحقيق جدال البنيان ليتصالح مع الوحوش والمصادفات من أمثاله هو نفسه، الذي لم يوضح شيئاً سوى مخططاً متساهلاً وذكياً:

> **ماهذا العالم ياسيد هولمز، سوى عالم معقد خاضع لدورات من التغير تبدي جميعها نزوعاً مستمراً إلى التدمير: تعاقب سريع لكائنات يظهر واحدها تلو الآخر، تزدهر وتتلاشى، إنه مجرد تناسق عابر ومظهر استقرار لحظي**(٦٧).

لم يكن إله نيوتن، وإله الكثير من المسيحيين التقليديين، الذي يفترض أنه مسؤول فعلاً عن كل شيء يحدث، لم يكن فقط سخافة بل فكرة مرعبة. فإدخال الله لشرح أشياء لانستطيع تفسيرها في الحاضر كان اخفاقاً في التواضع. يختتم **ساوندسون** قائلاً «ياصديقي الطيب هولمز. اعترف بجهلك».

من منظور ديدرو لم يكن هناك حاجة لخالق. فالمادة لم تكن المادة الحقيرة السلبية التي تخيلها **البروتستانت** و**نيوتن** بل لها ديناميتها الخاصة التي تطيع قوانينها الخاصة. فقانون المادة هذا هو إلهي وليس ميكانيك Mechanik ، وهو المسؤول عن التصميم الظاهري الذي نعتقد أننا نراه. لم يوجد شيء سوى المادة. لقد دفع ديدرو بفكرة سبينوزا خطوة إلى الأمام. فبدلاً من القول أنه ليس هناك إله بل طبيعة قال ديدرو أن هنا الطبيعة فقط ولا إله مطلقاً. لم يكن **ديدرو** وحيداً في اعتقاده هذا: فعلماء مثل **أبراهام ترمبلي وجون توربفيل نيدهام** اكتشفا مبدأ المادة المولّدة الذي كان عائماً على السطح كفرضية في علم الحياة، والكائنات الدقيقة وعلم الحيوان والتاريخ الطبيعي، وعلم طبقات الأرض. قلة هم الناس الذين كانوا على استعداد للقيام بقطيعة نهائية مع الله. فحتى الفلاسفة الذين

كانوا يترددون على صالون **بول هنريش**، وبارون **هولباخ** (١٧٢٣ - ١٧٨٩) لم يكونوا يشجعون علانية الإلحاد مع أنهم كانوا يتناقشون بصراحة وجو مفتوح. ومن هذه المناقشات أتى كتاب **هولباخ** (نظام الطبيعة: أو قوانين العالم الفيزيائي والأخلاقي) ١٧٧٠ الذي أصبح يعرف بإنجيل المادية الإلحادية. لم يكن هناك بديل خارق للطبيعة، الذي قال عنه هولباخ أنه «سلسلة هائلة من أسباب ونتائج يتدفق أحدها عن الآخر»[٦٨]. فالإيمان بإله كان مشيناً وإنكاراً لتجربتنا الحقة، وكان أيضاً ضرباً من اليأس. فالدين خلق الآلهة لأن الناس لم يستطيعوا إيجاد تفسير آخر يواسيهم عن مأساة الحياة في هذا العالم. فقد تحولوا إلى وسائل عزاء وهمية من الدين والفلسفة في محاولة لترسيخ إحساس خادع بالسيطرة ومحاولة لاسترضاء قوة يتخيلون أنها كامنة خلف الكواليس كي يتجنبوا الوقوع في الخطأ والكارثة. لقد كان **أرسطو مخطئاً**: فالفلسفة لم تكن نتيجة لرغبة نبيلة بالمعرفة بل نتيجة التوق الجبان لتفادي الألم. كان **مهد الدين** هو الجهل والخوف ويجب أن يتسلق الإنسان المستنير الناضج صاعداً منه.

لقد صاغ **هولباخ** تاريخه الطويل حول الله. في البداية عبد الناس قوى الطبيعة، فكانت هذه الأنيميزم البدائية مقبولة لأنها لم تحاول المضي خارج هذا العالم. لكن بدأ التعفن يدخل عندما بدأ الناس بتشخيص الشمس والريح والبحر كي يخلقوا آلهة على صورتهم وشكلهم. وأخيراً جمعوا هذه الآلهة في إله واحد كبير لم يكن سوى إسقاط وكتلة نقائض. فالشعراء واللاهوتيون لم يفعلوا شيئاً عبر العصور الوسطى سوى:

> **خلق إنسان مبالغ به عملاق، سيحولونه إلى وهم بتكديس صفات لاسبيل إلى بلوغها. فالبشر لن يروا أبداً في الله أكثر من كائن من النوع البشري، يعود إلى تعظيم النسب فيه حتى يغدوا لهم وكأنهم شكلوا كائناً لايمكن تصوره كلياً.**

يبين التاريخ أن من المحال إيجاد تسوية بين مايسمى خيرية الله مع كلية قدرته لأنها تفتقر إلى الانسجام. ففكرة الله محكوم عليها بالتحلل. لقد بذل الفلاسفة والعلماء كل مافي وسعهم من أجل إنقاذها لكن حظهم لم يكن أفضل من حظ الشعراء واللاهوتيين. والكمال الأسمى hautes perfectione الذي زعم ديكارت أنه برهنه إنما كان بكل بساطة نتاج مخيلته. وكان نيوتن العظيم «عبداً لأهواء طفولته». لقد اكتشف فضاء مطلقاً، وخلق إلهاً من الخلاء الذي كان بكل بساطة الإنسان القادر Unhomne Puissant طاغية إلهي يرعب مخلوقاته البشر، ويحط من مكانتهم كي يصبحوا عبيداً له[٦٩].

لحسن الحظ سوف يمكن عصر التنوير البشرية من تحرير نفسها من هذه الطفولية، وسيحل العلم محل الدين. «فإذا كان الجهل بالطبيعة قد أدى إلى ولادة الآلهة فإن معرفتها هو بحد ذاته سيدمر هذه الآلهة»(٧٠). فلا وجود لحقائق أسمى أو نماذج كامنة، ولاتصميم عظيم. هناك الطبيعة فقط:

الطبيعة ليست عملاً، إنها دائماً موجودة بذاتها، في صدرها يتم صنع كل شيء: إنها مختبر هائل مزود بالمواد. وهي تصنع الأدوات التي تغتنم لنفسها الفرصة كي تفعل بها. فجميع أعمالها هي نتائج: قدرتها ذاتها، ونتائج العوامل والأسباب التي تصنعها. ونتائج الأشياء التي تحتويها والتي تضعها في حالة العمل(٧١).

فالله لم يكن غير ضروري فقط بل كان ضاراً إيجابياً أيضاً. ففي نهاية القرن قام **بول سيمون دولابلاس** (١٧٤٩ ـ ١٧٢٦) بقذف الله من الفيزياء. فنظام الكواكب قد أصبح نوراً من الشمس ويبرد تدريجياً. فعندما سأله **نابليون**: «من كان مكوّن هذا؟» أجابه **لابلاس** «ليست لي حاجة بهذه الفرضية».

أصر الموحدون طيلة قرون على أن الله لم يكن مجرد وجود آخر. إنه لم يوجد مثل وجود الظواهر الأخرى التي نعرفها. واعتاد اللاهوتيون المسيحيون في الغرب على الحديث عن الله وكأنه فعلاً واحداً من الأشياء الموجودة. لقد ألقوا القبض على العلم الجديد كي يثبتوا الحقيقة الموضوعية لوجود الله وكأنما كان بالإمكان اختباره وتحليله مثل أي شيء آخر. لقد قلب **ديدرو**، **وهولباخ ولابلاس** هذه المحاولة رأساً على عقب للوصول إلى النتيجة ذاتها على شاكلة المتصوفين الأكثر تطرفاً. لايوجد شيء في الخارج هناك. لم يمض وقت طويل حتى أعلن علماء وفلاسفة مظفرين أن الله كان ميتاً.

الفصل العاشر

اللّه والقرن التاسع عشر

كان الإلحاد تحديداً على جدول الأعمال بحلول بداية القرن التاسع عشر. كان التقدم في ميدان العلم والتكنولوجيا يخلق روحاً جديدة من الاستقلالية والحكم الذاتي مما دفع بالبعض إلى إعلان الاستقلال عن الله. ففي هذا القرن صاغ **لودفيغ فيورباخ، وكارل ماركس، وشارلز داروين، ونيتشه، وفرويد** فلسفات وتفسيرات علمية للواقع لامكان للّه فيها. بدأ عدد كبير من الناس يشعرون أنه إذا لم يكن الله قد مات بعد فإن من واجب البشر المتحررين العقلانيين أن يبدؤوا بقتله. ففكرة الله التي تعززت طيلة قرون في الغرب المسيحي بدت الآن غير كافية بشكل كارثي، وبدا أن عصر العقل قد انتصر على قرون من الخرافة والتعصب، لكن السؤال مايزال قائماً: هل انتصر حقاً؟ لقد أمسك الغرب بالمبادرة الآن وسيكون لنشاطاته آثار قاتلة بالنسبة **لليهود والمسلمين** الذين سيغدون مجبرين على مراجعة مواقفهم. فالكثير من الإيديولوجيات التي رفضت فكرة الله كانت ذات معنى. وكان **إله المسيحية** الغربية الشخصي التجسيدي معرضاً للهجوم بعد أن ارتكبت باسمه جرائم مرعبة. وموته لم يكن يتلقاه الناس كتحرر بهيج بل كان محاطاً بالشك والخوف، وبصراع مؤلم في بعض الحالات. حاول بعض الناس إنقاذ الله بتطوير لاهوتات جديدة تحرره من مناهج الفكر التجريبي المثبطة، لكن الإلحاد قد أتى كي يبقى.

كان هناك ردة فعل ضد دين العقل أيضاً. فقد أشار الشعراء والروائيون وفلاسفة الحركة الرومانسية إلى أن النزعة العقلانية كانت تقلل من القيمة الإنسانية بتخليها عن التخيّلي والنشاطات الحدسية للروح. فقام البعض بإعادة تفسير لعقائد وأسرار المسيحية بطريقة دنيوية. لقد ترجم هذا اللاهوت المتشكل الموضوعات القديمة **كالجحيم والسماء**، والبعث والخلاص إلى مصطلح جعل هذه الموضوعات مقبولة فكرياً لمرحلة مابعد التنوير من

خلال حرمانها من علاقتها بالحقيقة مافوق الطبيعية «هناك». فقد قال الناقد الأدبي الأمريكي **م.ر. أبرامز**[1] أن أياً من الموضوعات «الخارقة للطبيعة» هي من صنع المخيلة المبدعة. كانت تعتبر كقدرة بإمكانها أن تتداخل مع الواقع الخارجي بطريقة تخلق فيها حقيقة جديدة. وقد صاغها الشاعر الإنجليزي **جون كيتس** (١٧٨٩ ـ ١٨٢١) بشكل محكم: «المخيلة هي كحلم **آدم** ـ استيقظ فوجده حقيقة». كان يشير إلى قصة خلق حواء في قصيدة **جون ملتون** (الفردوس المفقود). فبعد أن حلم **آدم** بواقع لم يخلق بعد، استيقظ ليجده في المرأة التي تقف أمامه. وكتب **كيتس** عن المخيلة معتبراً إياها مقدرة مقدسة: «لست متأكداً من شيء سوى من قداسة عواطف القلب ومن حقيقة المخيلة. فما تعتبره المخيلة جمالاً يجب أن يكون الحقيقة ـ سواء وجدت من قبل أم لا»[2]. كان للعقل دور محدد في هذه العملية الإبداعية. وقد وصف **كيتس** كذلك إحدى حالات العقل التي أسماها «المقدرة السلبية»: «عندما يكون المرء قادراً على أن يكون في لايقينيات، خفايا، شكوك دون أي سعي انفعالي خلف حقيقة وعقل»[3]. فالشاعر ـ كالمتصوف ـ عليه أن يتجاوز العقل وأن يبقي نفسه في موقف انتظاري صامت.

لقد وصف متصوفوا العصور الوسطى تجربة الله بنفس الطريقة تقريباً. وقد تحدث **ابن عربي** عن المخيلة وهي تخلق تجربتها الخاصة لوجود الله غير المخلوق في أعماق الذات. **فكيتس** و **وردزورث** (١٧٧٠ ـ ١٨٥٠) كان لهما نظرة المخيلة نفسها على الرغم من أن **كيتس** كان من منتقديها. فأفضل شعر كتبه وردزورث يحتفي بالاتحاد بين العقل البشري وعالم الطبيعة اللذين يؤثران على بعضهما فيخلقان رؤية ومعنى[4]. كان **وردزورث** متصوفاً، وتجاربه مع الطبيعة كانت مماثلة للتجربة مع الله. ففي أبيات قصيدته (أبيات نظمت على بعد أميال من فوق أبرشية تنترن) وصف حالة العقل المنفتحة التي أدت إلى رؤية نشوية للواقع:

تلك الحالة النفسية المباركة

التي فيها عبء السر المتعب الثقيل

لهذا العالم كله،العصي على الفهم، قد أضيء.

تلك الحالة المباركة الهادئة التي تقودنا العواطف فيها

حتى نَفَسُ هذا الإطار الجسدي

حتى حركة دمنا البشري

تكاد تتوقف، نستلقي نائمين جسدياً، فنصبح روحاً حية:

بينما هدأت قدرة الانسجام، وقدرة السعادة الغامرة.

نرى داخل حياة الأشياء(٥).

أتت هذه الرؤية من القلب والعواطف أكثر مما أتت من «الفكر المتطفل» كما أسماه وردزورث الذي تدمر قدراته التحليلية المحضة هذا النوع من الحدس. فالناس ليسوا بحاجة إلى كتب تمدهم بالمعرفة والنظريات، بل كل ماكان مطلوباً هو «سلبية حكيمة» و«قلب يشاهد ويتلقى»(٦). بصيرة بدأت بتجربة ذاتية على الرغم من أنه كان ينبغي أن تكون حكيمة ليست مطلعة، ومنغمسة ذاتياً. فكما يقول **كيتس** لاتصبح حقيقة ما حقيقة حتى يحسها النبض وتحملها العاطفة إلى داخل القلب حية.

لقد رأى **وردزورث** «روحاً» كانت واحدة، وفي الوقت ذاته متأصلة في الظواهر الطبيعية ومتميزة عنها:

حضور يضايقني بسعادة: أفكار عليا، إحساس سامٍ

بشيء مامنصهر بعمق، مسكنه نور شموس غاربة

والمحيط الدائري، والهواء المفعم بالحياة، والسماء الزرقاء، وفي عقل الإنسان:

حركة وروح تسير كل الأشياء المفكرة، كل موضوعات التفكير كلها

وتتدحرج إلى داخل الأشياء جميعاً(٧).

وَجَدَ فلاسفة من أمثال هيغل هذه الروح في أحداث التاريخ. كان **وردزورث** حريصاً على عدم إعطاء هذه التجربة تفسيراً دينياً تقليدياً، وفي مناسبات أخرى كان يشعر بالسعادة أثناء حديثه عن الله، خاصة في ظرف أخلاقي(٨). لم يعرف البروتستانتيون الإنجليز إله المتصوفين الذي أسقطه المصلحون. كان الله يتحدث من خلال الوجدان في أوامر الواجب، وكان يصحح رغبات القلب، لكنه كما كان يبدو ذا قواسم مشتركة قليلة مع «الحضور» الذي شعر به **وردزورث** في الطبيعة. **فوردزورث** المهتم دائماً بدقة التعبير أسماه «شيئاً ما»، وتستخدم هذه الكلمة غالباً كبديل عن تعريف دقيق استخدمه كي يصف الروح التي رفض أن يسميها بنزعة لاأدرية صوفية حقة، لكنها لاتنطبق على أي من المجالات التي عرفها.

هناك شاعر متصوف آخر أطلق إشارة رؤوية معلناً أن الله كان ميتاً. إنه **وليم بليك**

(١٧٥٧ ـ ١٨٢٧) الذي استخدم طريقة جدلية: فكلمات مثل «البراءة» و«الخبرة»، اللتان تبدوان مناقضتين لبعضهما اكتشف أنهما نصفا حقائق لواقع أكثر تعقيداً. لقد حَوَّلَ **بليك** الأضداد المتقابلة التي كانت تسم البيتين الشعريين اللذين لهما نفس الوزن والقافية خلال عصر العقل في **إنجلترا** إلى أسلوب صياغة رؤية ذاتية وشخصية. ففي (أناشيد البراءة والخبرة) حالتان متناقضتان من حالات الروح البشرية، ويتضح أنهما غير كافيتين كي تنسجما: البراءة يجب أن تصبح الخبرة، والخبرة نفسها تهبط إلى أعمق الأعماق قبل استعادة البراءة الحقيقية. فالشاعر قد أصبح نبياً «يرى الماضي والحاضر والمستقبل»، ويستمع إلى الكلمة المقدسة التي نطقها الله إلى البشر في زمن بدئي:

منادياً الروح الهابطة

وباكياً في ندى المساء

ذلك الذي بـإمكانه التحكم

بالقطب المرصع بالنجوم

وهبطت، هبطت، يجددها النور[٩].

لقد تصور بليك.. مثلما تصور الغنوصيون والقباليون حالة هبوط مطلق، ولن يكون هناك رؤيا صحيحة حتى يدرك البشر حالتهم الهابطة. لقد استخدم **بليك** فكرة الهبوط الأول ـ مثلما فعل المتصوفون الأول ـ كي يُرَمِّزَ عملية حاضرة باستمرار في الواقع الأرضي حولنا.

لقد تمرد **بليك** على رؤية التنوير التي حاولت منهجة الحقيقة، وعلى إله المسيحية الذي اعتاد على تغريب الناس عن إنسانيتهم. هذا الإله الذ ي أجبر على نشر قوانين غير طبيعية لقمع الميل الجنسي والحرية والبهجة العفوية. لقد تهجم **بليك** على «التناسق المخيف» لهذا الإله الإنساني في قصيدته (التايغر Tyger)، فيراه بعيداً عن العالم في «أعماق السموات». ويخضع حتى الله الآخر خالق العالم إلى التغير في قصائده، فالله نفسه عليه أن يهبط إلى العالم ويموت في شخص **يسوع**[١٠]. وهو يصبح الشيطان عدو الجنس البشري. كان **بليك** ، كالغنوصيين والقباليين والتثليثيين قد تصور الكينوسيس مفرغاً ذاته في الرب الذي يهبط من عزلته في السماء ويصبح مجسداً في العالم. لم يعد هناك إله مستقل بذاته في عالم خاص به، إله يطالب البشر بالخضوع إلى قانون تابع خارجي. فمامن نشاط بشري غريب عن الله، حتى الميل الجنسي الذي قمعته الكنيسة ظاهر في عاطفة **يسوع** نفسه. لقد

مات الله طوعاً في يسوع، فلم يعد الله المُغرَّب المتعالي موجوداً. فعندما يتم موت الله فإن الوجه الإلهي الإنساني سوف يظهر:

> **قال يسوع: «ألن تحبوا واحداً لم يمت أبداً من أجلكم؟، أو من أجل امرىء، إنه لم يمت من أجلكم. فلو لم يمت الله من أجل الإنسان لو لم يهب نفسه إلى الأبد إلى الإنسان لما وجد الإنسان، لأن الإنسان هو الحب مثلما أن الله هو الحب: فكل طيبة تجاه آخر هي موت قليل في الصورة الإلهية وليس باستطاعة الإنسان أن يوجد إلا عن طريق الأخوة(١١).**

لقد تمرد **بليك** على الكنائس المؤسساتية لكن بعض اللاهوتيين كان يحاول دمج الرؤية الرومانسية في المسيحية الرسمية. فقد وجد هؤلاء أن فكرة الله المتعالي البعيد بغيضة ولاعلاقة لها بالدين، فأكدوا بدلاً من ذلك على أهمية التجربة الدينية الذاتية. في عام ١٧٩٩ أي بعد أن نشر **وردزوورث وكولريدج** (القصائد الشعبية الغنائية) في إنجلترا قام **فريدريش شيللر ماخر** (١٧٦٨ - ١٨٣٤) بنشر بيانه الرومانسي في **ألمانيا** تحت عنوان (في الدين، خطب إلى كارهيه المثقفين). لم تكن العقائد حقائق إلهية بل بكل بساطة «عروضاً للعواطف الدينية المسيحية مصاغة في كلمات»(١٢). لم يكن بالإمكان حصر الإيمان الديني باقتراحات المعتقدات: لقد طور فهماً عاطفياً واستسلاماً داخلياً. فالفكر والعقل كان لهما مكانتهما، وكان باستطاعتهما أن يأخذانا بعيداً جداً فقط، فعندما نصل إلى تخوم العقل سيكمل الشعور الرحلة إلى المطلق. عندما تكلم شيللر ماخر عن الشعور لم يكن يعني فيضاً من نزعة عاطفية بل حدساً كان يقود البشر باتجاه اللانهائي. فالشعور لم يكن مناقضاً للعقل البشري بل قفزة تخيلية تأخذنا خارج الخاص إلى فهم الكل. لقد نبع هذا الإحساس بالله من أعماق كل فرد أكثر مما نجم عن اصطدام بحقيقة موضوعية.

لقد أبدى اللاهوت الغربي ميلاً للتأكيد على أهمية العقلانية منذ **توما الإكويني**، وقد تزايدت هذه النزعة منذ حركة الإصلاح. لقد كان لاهوت **شيللر ماخر** الرومانسي محاولة لإعادة التوازن. لقد أوضح أن الشعور لم يكن غاية بحد ذاته، وليس في وسعه تقديم تفسير كامل للدين. العقل والشعور كانا يشيران خارج ذاتهما إلى حقيقة لاسبيل إلى وصفها، فقد عرَّف **ماخر** جوهر الدين على أنه «الشعور باتكالية مطلقة»(١٣). وسيغدو هذا موقفاً محرماً للمفكرين خلال القرن التاسع عشر، لكن ماخر لم يكن يعني خضوعاً مذلاً لله. تشير العبارة إلى الإحساس بالاحترام الذي ينشأ فينا عندما نتأمل لغز الحياة. وينبع موقف الرهبة هذا من التجربة الإنسانية الكونية مع المقدس. لقد عرف أنبياء إسرائيل هذا كصدمة عميقة عندما كانوا يرون رؤاهم المقدسة. ولقد شعر الرومانسيون بتبجيل مماثل

وإحساس بالاتكالية على الروح التي كانوا يقابلونها في الطبيعة. فتلميذ **ماخر** المتميز **رودولف أوتو** اكتشف هذه التجربة في كتابه الهام (فكرة المقدس) مبيناً أنه عندما يواجه البشر بهذا التعالي فإنهم لايعودون يشعرون أنهم ألفا وأوميغا الوجود، أي بداية الوجود ونهايته.

لقد شعر ماخر في نهاية حياته أنه ربما بالغ في التأكيد على أهمية الشعور والذاتية. لقد كان مدركاً أن **المسيحية** قد بدأت تبدو عقيدة قديمة الطراز: كانت بعض المعتقدات **المسيحية** مضللة وجعلت الإيمان مفتوحاً على الريبية الجديدة. لقد بدا معتقد الثالوث وكأنه يوحي بأن هناك ثلاثة آلهة. فقد رأى **البريشت ريتشل** (١٨٢٢ ـ ١٨٨٩) الاعتقاد بالثالوث مثالاً فاضحاً على نزعة **الهلننة**. «لقد أفسدت الرسالة المسيحية بإدخال مجموعة من المفاهيم الميتافيزيقية الغربية والمستمدة من فلسفة اليونانيين للطبيعة». فهذه لاعلاقة لها إطلاقاً بالتجربة المسيحية الأولى[١٤]. مع ذلك فقد أخفق **ماخر وريتشل** في رؤية أنه على كل جيل أن يخلق تصوره التخيلي عن **الله**، تماماً مثلما كان على كل شاعر رومانسي أن يتعرف على الحقيقة بنفسه، بناء على نبضه الخاص. لقد كان الآباء اليونانيون يحاولون جعل المفهوم المتعالي للَّه ينطبق ـ بالنسبة لهم ـ من خلال التعبير عنه في كلمات ثقافتهم هم. وبينما كان الغرب يدخل العصر التقني الحديث بدت الأفكار القديمة عن الله غير كافية. فحتى النهاية بقي **شيللر** مصراً على أن العاطفة الدينية لم تكن متعارضة مع العقل. فقد قال وهو مسجى على فراش الموت: «يجب أن أفكر بأعمق الأفكار التأملية، وبالنسبة لي فإنها تلتقي مع واحدة من أكثر الإحساسات الدينية حميمية»[١٥]. كانت المفاهيم عن الله دون جدوى إذا لم تحُوَّل تخيلياً عن طريق الشعور والتجربة الدينية الشخصية.

خلال القرن التاسع عشر وقف الفلاسفة الواحد تلو الآخر في تحدٍ لوجهة النظر التراثية بالله، على الأقل الله الذي كان سائداً في الغرب. فبالتحديد كانوا يتضايقون من مفهوم إله ما فوق الطبيعة «هناك» ذا وجود موضوعي، فعلى الرغم من أن فكرة الله كوجود متعالٍ قد حققت هيمنة في الغرب إلا أن التراثات التوحيدية الأخرى قد خرجت عن طريقتها كي تفصل نفسها عن هذا النوع من اللاهوت. لقد أصر **اليهود والمسلمون والمسيحيون الأرثوذوكس** وبطرقهم المختلفة على أن فكرتنا البشرية عن الله لم تكن تنطبق على الوجود الذي لايوصف، والذي لم يكن الله سوى رمز له. فهذه الأديان قد اقترحت في مناسبة أو أخرى أنه أكثر صحة أن نصف الله بكلمة لاشيء Nothing أكثر من وصفه بالوجود الأعلى Supreme Being طالما أنه غير موجود بأية طريقة يمكننا تصورها. لقد فقد

الغرب هذه الرؤية لمفهوم الله التخيلي تدريجياً عبر القرون، وأصبح **الكاثوليك والبروتستانت** يعتبرونه وجوداً آخر مضافاً إلى العالم الذي نعرفه، ويشرف على نشاطاتنا كأخ أكبر في السماء. فليس مستغرباً ألا يكون هذا المفهوم للّه مقبولاً لدى الكثيرين في العالم في فترة مابعد الثورة، لأنه بدا أنه يحكم على البشر بعبودية ذليلة واتكالية تافهة لاتليق بالكرامة الإنسانية. وهكذا تمرد فلاسفة القرن التاسع عشر الملحدون على هذا الله بعقل سليم. وألهمت انتقاداتهم الكثير من معاصريهم أن يحذوا حذوهم. فقد بدا أنهم يقولون شيئاً جديداً تماماً عندما كانوا يتصدون لمسألة الله، إلا أنهم في أغلب الأحيان كانوا يكررون لاشعورياً وجهات نظر قديمة قدمها موحدون آخرون في الماضي.

وهكذا فقد طور **جورج فيلهيلم هيغل** (١٧٧٠ - ١٨٣١) فلسفة كانت في بعض جوانبها مماثلة للقبالة بشكل مذهل، فكان هذا التماثل مفارقة كبيرة لأنه اعتبر اليهوديةديناً تافهاً مسؤولاً عن المفهوم البدئي للّه الذي ارتكب خطأ فادحاً. من وجهة نظر **هيغل** كان الإله اليهودي طاغية يطلب استسلاماً لاتساؤل فيه لشريعة لاترحم. فقد حاول يسوع أن يحرر البشر من هذه العبودية الذليلة لكن المسيحيين سقطوا في المصيدة التي سقط فيها اليهود، فطوروا فكرة طاغية إلهي. حان الوقت لرمي هذا الإله البربري جانباً وتطوير نظرة أكثر استنارة للشرط الإنساني. كان رأي هيغل غير الدقيق أبداً **باليهودية** قائماً على اللاهوت الجدلي في العهد الجديد الذي كان نوعاً جديداً من ميتافيزيقا معادية للسامية: لقد اعتبر **هيغل** - مثلما فعل **كانط** - **اليهودية** مثالاً على كل شيء خاطىء له علاقة بالدين. ففي كتابه (علم ظواهر العقل) ١٨١٧ استبدل فكرة الروح التي كانت قوة الحياة للعالم بإله تقليدي. فكما في القبالة، كانت الروح راغبة أن تعاني من محدوديتها ونفيها كي تبلغ الروحانية الحقة وفهم الذات، وهكذا كانت الروح معتمدة على العالم والبشر في إنجازاتها، كما في القبالة. وهكذا أكد **هيغل** وجهة النظر الوحدانية القديمة التي هي سمة مميزة **للإسلام والمسيحية**: لم يكن الله منفصلاً عن الوجود المادي، إضافة اختيارية في عالم خاص به، بل كان مرتبطاً بالبشرية ارتباطاً وثيقاً. لقد عبر عن رأيه هذا ديالكتيكياً معتبراً البشرية والروح متناهياً لامتناه، أي كنصفين لحقيقة واحدة يعتمد كل منهما على الآخر، ومستغرقان في عملية تحقيق الذات نفسها. فبدلاً من تهدئة إله بعيد عن طريق الالتزام بشريعة غير مرغوبة وغريبة أعلن **هيغل** أن الإلهي كان بُعْداً من بشريتنا. فوجهة نظر **هيغل** في جوهر **الكينوسيس** Kenosis الروح التي تفرغ نفسها كي تصبح متأصلة ومجسدة في العالم ذات قواسم كثيرة مشتركة مع اللاهوتات التجسيدية التي تطورت في الأديان الثلاثة.

كان **هيغل** إنساناً من عصر التنوير ورومانتيكياً أيضاً، ولذلك فقد أعلى من شأن العقل أكثر من المخيلة، وقد ردد صدى وجهات نظر الماضي دون أن يفطن إلى ذلك. لقد رأى مارآه الفلاسفة: أن العقل والفلسفة أعلى من الدين الذي كان متشبثاً بآليات تفكير تمثيلية. وقد استمد **هيغل** استنتاجاته ـ كما استمدها الفلاسفة ـ حول المطلق من إعمال العقل الفردي الذي وصفه أنه رهينة سيرورة ديالكتيكية كانت تعكس الكل.

بدت فلسفة **هيغل** متفائلة بشكل يثير سخرية آرثور شوبنهاور (١٧٨٩ ـ ١٨٦٠) الذي برمج محاضراته وفقاً لمواعيد محاضرات **هيغل في برلين** عام ١٨١٩ وهي السنة التي نشر فيها كتابه (العالم كإرادة وفكرة). في كتابه هذا لم يكن **شوبنهاور** مؤمناً بوجود **المطلق**، **ولابالعلة**، **ولابالله**، **ولابروح** تعمل في العالم: لاشيء سوى إرادة غريزية بدائية للعيش. لاقت هذه النظرة الكئيبة قبولاً لدى النفوس الأكثر قتامة في الحركة الرومانسية. على كل حال لم تُسقط فلسفته جميع رؤى الدين . كان يعتقد أن الهندوسية والبوذية (والمسيحيين الذين أكدوا أن كل شيء كان من فراغ) قد وصلت إلى مفهوم صحيح للواقع عندما نادت أن كل شيء في العالم كان مجرد وهم. فطالما أنه ليس هناك إله كي ينقذنا **فالفن فقط والموسيقى**، والتدريب لإنكار الذات، والمحبة هذه جميعها يمكن أن تقربنا خطوة من السكينة. لم يكن لديه وقت لليهودية والإسلام اللذين ـ من وجهة نظره ـ لهما وجهة نظر هادفة وتبسيطية بشكل سخيف للتاريخ. وقد أثبت برأيه هذا أنه كان لديه بصيرة مستقبلية: فسوف نرى أنه في عصرنا وجد **اليهود والمسلمون** أن نظرتهم القديمة للتاريخ على أنه تجلٍّ للإله، لم تعد صالحة للتبني كما كانت في الماضي، ولم يعد باستطاعة الكثيرين أن يصفوا الله بأنه رب التاريخ. بيد أن وجهة نظره في الخلاص كانت قريبة من المفاهيم **الإسلامية واليهودية** التي توجب على الأفراد أن يخلقوا إحساساً بالمعنى النهائي بأنفسهم. لم يكن لها علاقة بالتصور البروتستاني لسيادة الله المطلقة التي كانت تعني أنه ليس بإمكان البشر المساهمة بأي شيء باتجاه خلاصهم، بل كانوا متكلين كلياً على إله خارجهم.

لقيت المعتقدات القديمة هذه، حول الله إدانة متزايدة بدعوى أنها ذات عيوب وغير كافية. فالفيلسوف الدانماركي **سورين كيركغارد** (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) أصر على أن العقائد والمذاهب القديمة قد أصبحت أصناماً، غايات بحد ذاتها، وبدائل عن وجود إله لايوصف. فالإيمان المسيحي كان قفزة خارج العالم بعيداً عن هذه المعتقدات البشرية المستحاثية، ومواقف خارج المألوف إلى المجهول. وأراد آخرون أن يجذروا البشرية في هذا العالم وأن

يقتطعوا مفهوم بديل عظيم. جادل الفيلسوف الألماني **لودفيع أندرياس فيورباخ** (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) أن الله كان مجرد إسقاط بشري في كتابه الرائع (جوهر المسيحية) ١٨٤١ . لقد غربتنا فكرة الله عن طبيعتنا بوضع كمال مستحيل فوقنا مناقض لضعفنا البشري. وهكذا كان الله لامتناهياً والإنسان فانياً، **الله** قدير و**الإنسان** ضعيف، **الله** قدوس و**الإنسان** خطّاء. لقد وضع **فيورباخ** يده على ضعف أساسي في التراث الغربي، الذي كان يُفْهَمُ دائماً أنه خطر في الوحدانية. فقد يؤدي نوع الإسقاط الذي يدفع الله خارج الشرط البشري إلى خلق صنم. لقد وجدت تراثات أخرى سبلاً متنوعة لمواجهة هذا الخطر، لكن في الغرب كانت فكرة الله قد أصبحت ـ لسوء الحظ ـ مدفوعة إلى الخارج بشكل متزايد فساهمت في فهم سلبي جداً للطبيعة البشرية. كان هناك تأكيد على الذنب والخطيئة، صراع وتوتر في دين الله في الغرب منذ عهد **أوغسطين** الذي كان غريباً عن اللاهوت الأرثوذكسي اليوناني. فليس مستغرباً إذا وجدنا فلاسفة مثل **فيورباخ** أو **أوغست كومت** (١٧٧٥ ـ ١٨٥٧) الذي كانت وجهة نظره في البشرية أكثر إيجابية، فأراد التخلص من هذا الإله الذي تسبب في غياب ثقة كان واسع الإنتشار في الماضي.

كان الإلحاد دائماً رفضاً لتَصَوُّرٍ سائد للمقدس فقد أطلقت كلمة **ملحدين** على **اليهود والمسيحيين** لأنهم أنكروا مفاهيم الألوهة الوثنية، مع أنهم كانوا مؤمنين بالله. وفي القرن التاسع عشر كان الملحدون الجدد يهاجمون بعنف المفهوم المحدد للّه الذي كان سائداً في الغرب أكثر مما كانوا يهاجمون مفاهيم أخرى عن المقدس. فقد رأى **كارل ماركس** (١٨١٨ ـ ١٨٨٥) الدين: «زفرة مخلوق مُضْطَّهَد... أفيون الناس، الذي جعل احتمال هذا العذاب أمراً ممكناً..»[١٦] مع ذلك فقد تبنى وجهة نظر مسينية للتاريخ معتمداً كثيراً على التراث اليهودي المسيحي. وقد استبعد الله على أنه لاعلاقة له، وطالما أنه لاوجود لمعنى أو قيمة أو غاية ماخارج إطار السيرورة التاريخية فإن فكرة الله ليس بوسعها مساعدة البشرية. فالإلحاد ـ نفي الله ـ كان أيضاً مضيعة للوقت. مع ذلك تعرض الله للنقد الماركسي، لأن المؤسسة غالباً ماستخدمته من أجل المصادقة على تراتب اجتماعي يجلس الغني في قصره بينما يجلس الفقير على بوابة القصر. على أية حال لم يكن هذا النقد صحيحاً بالنسبة للدين الوحداني كله : فالله الذي يتغاضى عن الظلم الإجتماعي كان مصدر رعب **لعاموس وإشعيا، ومحمد** الذي استخدم فكرة **الله** من أجل غايات متباينة تماماً فكانت بذلك قريبة جداً من المثل الأعلى **الماركسي**.

وبالمثل فقد جعل الفهم الحرفي للّه والكتاب المقدس للعديد من المسيحيين فهماً هشاً

لايصمد أمام الاكتشافات العلمية في تلك الفترة. فكتاب **شارلز ليل** (١٨٣٠ ـ ١٨٣٣) (مبادىء الجيولوجيا) الذي كشف عن الاتساع الهائل للزمن الجيولوجي، وكتاب **شارلز داروين** (أصل الأنواع) ١٨٥٩ طرحا فرضية نشوء بدت أنها مناقضة للعرض التوراتي لقصة الخلق في سفر التكوين. فمنذ عصر **نيوتن** كانت قصة الخلق أمراً مركزياً لفهم غربي للّه. كما نقد الناس رؤية حقيقة أن المراد من القصة التوراتية ليس عرضاً حرفياً لأصل الكون المادي. في الحقيقة كان الاعتقاد بالخلق من عدم أمراً إشكالياً دخل إلى اليهودية والمسيحية في وقت متأخر نسبياً. ففي الإسلام يتم تبني خلق الله للعالم بديهياً دون نقاش تفصيلي لكيفية الخلق. فالاعتقاد بالخلق ، مثله مثل الكلام القرآني عن الله ـ هو فقط حكاية رمزية، آية أو رمز. وقد اعتبر الموحدون في الأديان الثلاثة قصة الخلق أسطورة بالمعنى الأكثر إيجابية للكلمة: عرضاً رمزياً ساعد البشر على تنمية موقف ديني محدد. فقد أوجد بعض **اليهود والمسلمين** عمداً تفسيرات خيالية لقصة الخلق كانت تختلف جذرياً عن أي معنى حرفي أما في الغرب فكان هناك ميل لاعتبار أن الإنجيل كان صحيحاً في كل جزئية من تفاصيله. أصبح أناس كثيرون يرون الله مسؤولاً فعلياً ومادياً عن كل مايحدث على الأرض، بنفس الطريقة التي نحرك بها نحن الأشياء أو نضع الأحداث في حالة حركة.

كان هناك عدد كبير من **المسيحيين** الذين رأوا على الفور أن اكتشافات **داروين** كانت قاتلة لفكرة **الله**، وكانت المسيحية بشكل رئيسي قادرة على التكيف مع نظرية النشوء، ولم يكن **اليهود والمسلمون** متضايقين جدياً من الاكتشافات العلمية الجديدة مثل ضيقهم من كتاب أصول الأنواع: كانت مخاوفهم عموماً حول الله تنبع من مصدر مختلف تماماً كما سنرى. صحيح أن الدنيوية الغربية قد انتشرت، وكان لامفر من تأثيرها على الأفراد في أديان أخرى. إلا أن وجهة النظر الحرفية للّه ماتزال سائدة، ويعتقد أناس كثيرون في العالم الغربي بشكل بديهي أن الكوسمولوجيا الحديثة قد وجهت ضربة مميتة لفكرة الله.

عبر التاريخ كله كان الناس يهملون تصوراً للّه عندما لم يعد هذا التصور فعالاً بالنسبة لهم. وقد اتخذ هذا شكل تحطيم عنيف للمعتقدات الدينية كما حطم الإسرائيليون القدماء **معابد الكنعانيين**، أو عندما كان **الأنبياء** يهاجمون **آلهة** جيرانهم الوثنيين. في عام ١٨٨٢ لجأ **نيتشه** إلى تكتيكات عنيفة مماثلة عندما أعلن أن **الله** كان ميتاً. لقد أعلن هذا الحدث في حكاية الرجل المجنون الذي ركض في السوق ذات صباح وهو يصيح: «إنني

أبحث عن الله! أنا أبحث عن الله!». وعندما سأله المشاهدون المتغطرسون عن المكان الذي كان يعتقد أن الله قد ذهب إليه، وفيما إذا كان قد هرب بعيداً، أم هاجر، حملق المجنون فيهم صائحاً: «أين ذهب الله؟» «أريد أن أخبركم لقد قتلناه. أنتم وأنا؟ فنحن جميعاً قتلة». حدث لايمكن تخيله ولايمكن إلغاؤه لأنه قد اقتلع الجنس البشري من جذوره ورمى بالأرض خارج مسارها، رماها كي تعوم في كون لامسار له. لقد تلاشى كل شيء أمد البشر سابقاً بالإحساس بالإتجاه. وسوف يؤدي موت الله إلى يأس وألم لامثيل لهما. صاح المجنون غاضباً. «ألايزال هناك أعلى أو أدنى؟» «ألا نضل وكأننا في لاشيئية لامتناهية»؟(١٧)

لقد أدرك **نيتشه** أن هناك تحولاً جذرياً في وعي الغرب سيجعل الإيمان بالظاهرة التي يسميها معظم الناس الله أمراً صعباً، بل متزايد الصعوبة. فالعلم لم يجعل فقط أفكاراً كهذه ـ الفهم الحرفي لقصة الخلق ـ أمراً محالاً، بل تحكمنا الأكبر وقدرتنا جعلت فكرة مراقب إلهي أمراً غير مقبول. لقد شعر الناس أنهم يشهدون ولادة فجر جديد. لقد أكد مجنون **نيتشه** على أن موت الله سيجلب جانباً أعلى وأكثر جدة لتاريخ الإنسانية. ولكي يصبح الناس جديرين بقرارهم سيغدون آلهة بأنفسهم. في كتابه (هكذا تكلم زاردشت) ١٨٨٣ أعلن **نيتشه** ولادة الإنسان الخارق الذي سيحل محل الله، والإنسان المستنير الجديد سيعلن حرباً على القيم المسيحية القديمة ويدوس على الإضافات التافهة لدى الغوغاء، مبشراً بإنسانية جديدة مقتدرة لن يكون فيها أي من الفضائل المسيحية مثل المحبة والشفقة. لقد التفت أيضاً إلى أسطورة البعث القديمة، وإعادة الولادة الأبدية الموجودة في أديان مثل **البوذية**. أما وقد أصبح العالم ميتاً فسيأخذ هذا العالم مكانته كقيمة أسمى. فكل شيء يذهب يعود، وكل مايموت يزهر ثانية، وكل مايتحطم سوف يولد من جديد. بالإمكان تبجيل عالمنا على أنه أبدي ومقدس، وهما صفتان كانتا تطلقان على الله المتعالي البعيد.

قال **نيتشه** إن **الله المسيحي** كان يدعو للرثاء، وكان سخيفاً «وجريمة ضد الحياة»(١٨). لقد شجع الناس على الخوف من أجسادهم وعواطفهم ومن رغباتهم الجنسية، وصعد أخلاقية سائدة من المحبة جعلتنا ضعفاء. لاوجود لمعنى أو قيمة نهائية، وليس للبشر علاقة في تقديم خيار متسامح في «الله». وينبغي القول أن **الله المسيحي** كان عرضة للتأثر بهذا النقد. لقد تم استخدامه لتغريب الناس عن إنسانيتهم وعن رغبتهم الجنسية من خلال نزعة إلى الزهد تنكر الحياة. وقد اتخذ **الله** شكل دواء بارع لجميع الأمراض وبديلاً عن الحياة هنا على الأرض.

أما **سيغموند فرويد** (١٨٥٦ - ١٩٣٩) فقد اعتبر الإيمان بالله وهماً ينبغي أن يضعه البشر العقلاء جانباً. ففكرة **الله** لم تكن كذبة بل وسيلة اللاشعور التي كان على علم النفس فك رموزها. **فإله** شخصي لم يكن أكثر من شخصية أبوية ممجدة: رغبة بإله كهذا نبعت من رغبات طفولية بأب حام مقتدر للعدل والجمال ومن أجل أن تستمر الحياة أبداً. الله هو مجرد إسقاط لهذه الرغبات، يخافه الناس ويعبدونه من إحساس بالعجز مقيم. كان الدين ينتمي إلى طفولة الجنس البشري: كان مرحلة ضرورية في الانتقال من الطفولة إلى النضج. لقد طور قيماً أخلاقية كانت أساسية للمجتمع. أما وقد اشتد عود البشرية لذلك ينبغي أن تترك الدين وراءها، فالعلم - اللوغوس الجديد بإمكانه أن يأخذ مكانة الله، بإمكانه أن يقدم منطلقاً جديداً للأخلاقية، وأن يساعدنا على مواجهة مخاوفنا. كان فرويد متشدداً في إيمانه بالعلم، وبدا أن تشدده كان تقريباً دينياً في درجة تركيزه: «كلا إن علمنا ليس وهماً! فالوهم هو مانفترض أن ليس بوسع العلم أن يقدمه، أن في وسعنا أن نجده في مكان آخر»[١٩].

لم يوافق جميع المحللين النفسيين على نظرة **فرويد** للّه. **فألفريد أدلر** (١٨٧٠ - ١٩٣٧) قال إن الله كان إسقاطاً، لكنه كان مفيداً للبشرية. لقد كان رمزاً ساطعاً وفعالاً نحو الجودة. وكان إله **كارل غوستاف يونغ** (١٨٧٥ - ١٩٦١) مماثلاً لإله المتصوفين: حقيقة نفسية يعرفها كل فرد ذاتياً. وعندما سأله **جون فريمن** في مقابلة بعنوان (وجهاً لوجه) عما إذا كان يؤمن بالله أجاب **يونغ** مؤكداً: «ليس علي أن أؤمن، أعرف ذلك». إيمان يونغ المستمر يوحي بأن إلهاً ذاتياً يُعرَّفُ بطريقة غامضة في أعماق الذات، بإمكانه أن يبقي علم التحليل النفسي بشكل مايدرك أن إلهاً تجسيدياً أكثر شخصانية يستطيع فعلاً تشجيع عدم نضج أبدي أليس كذلك؟ بدا أن **فرويد** - ككثير من الغربيين - لم يكن عارفاً بهذا الله الذاتي الكامن في الداخل. مع ذلك فقد أبدى نقطة صحيحة ومفهومية عندما أصر على أنه من الخطر محاولة إلغاء الدين. فعلى الناس أن يتخلصوا من الله في الوقت المناسب: إجبارهم على الدخول في الإلحاد أو الدنيوية قبل أن يكونوا مستعدين لذلك قد يؤدي إلى كبت وإنكار للذات غير سليم. فقد رأينا سابقاً أن تحطيم الأيقونات الدينية ينبع من قلق دفين وإسقاط لمخاوفنا على الآخر. فقد أظهر بعض الملحدين الذين أرادوا إلغاء الدين إمارات من التوتر. فعلى الرغم من دفاع **شوبنهاور** عن أخلاق المحبة لم يستطع الانسجام مع البشر فأصبح ناسكاً يتواصل معهم فقط عبر كلبه الذكي **أتمان** Atman. كان **نيتشه** إنساناً وحيداً طيب القلب مبتلياً باعتلال في صحته، فكان بذلك مختلفاً جداً عن إنسانه الخارق،

وفي النهاية فقد عقله. إنه لم يتخل عن الله جذلاناً ـ كما تقودنا النشوة في نثره إلى تصور ذلك. ففي قصيدة سلمها بعد ارتجاف وارتعاش يجعل زرادشت يتوسل إلى الله أن يعود:

لا! عد أدراجك..
بكل عذاباتك...
آهِ عد أدراجك. إلى نهاية وحدتنا ووحشتنا!
كل سيول دموعي
تجري من أجلك.
واللهب الأخير في قلبي
يتحرق إليك.
آهِ تعال
ياإلهي المجهول... ياألمي.. ياسعادتي الأخيرة[٢٠].

لقد استخدمت الأجيال الألمانية اللاحقة نظريات **نيتشه** كما استخدمت نظريات **هيغل** كي تبرر السياسات الإشتراكية القومية، مذكرة بأن الإيديولوجيا الإلحادية قد تؤدي إلى أخلاق صليبية شرسة مثلها مثل فكرة الله.

كان **الله** دائماً موضوع صراع في **الغرب** وكانت وفاته محاطة بالتوتر والخراب واليأس. وهكذا في قصيدة الشاعر **ألفرد لورد تنّيسون** (في الذكرى) قصيدة الشك الفيكتوري العظيمة تراجع الشاعر رعباً من منظور طبيعة لامبالية لاهدف لها، حمراء في سنها ومخلبها، نشرت القصيدة في عام ١٨٥٠ أي قبل نشر (أصل الأنواع) بتسع سنوات. وتوضح القصيدة أن تنّيسون قد شعر مسبقاً أن إيمانه كان يتقوض وأن نفسه كانت تتضاءل إلى:

رضيع يبكي في الليل
رضيع يبكي من أجل النور
وبلا لغة، لكن صرخة[٢١].

أما **ماثيو أرنولد** فقد ندب في (شاطىء دوفر) تراجع بحر الإيمان الذي لايرحم وترك البشر هائمين على سهل يلفه الظلام. لقد امتد الشك واليأس إلى العالم الأرثوذوكسي علماً أن إنكار **الله** لم يكن يسير على مسارات الشك الغربي ذاتها بل كان أكثر في طبيعة إنكار للمعنى النهائي. **فيودوردستويفسكي** في روايته **(الاخوة كارامازوف)** ١٨٨٠ التي تصف موت **الله**، أوضح صراعه فيها بين الإيمان والإنكار في رسالة كتبها إلى أحد أصدقائه في آذار عام ١٨٥٤ :

أنظر في نفسي كطفل من العصر، طفل لعدم الإيمان والشك. إنه محتمل كلا. إنني أعلم علم اليقين أنني سوف أبقى كذلك حتى يوم وفاتي.
لقد عذبني التوق إلى أن أؤمن.. فأنا كذلك حتى الآن.
تكبر اللهفة لتصبح أشد... لتشمل الصعوبات الفكرية المفحمة التي تقف في الطريق»(٢٢).

رواياته متناقضة مثل إيمانه. فالشخصيات الأخرى وصفت **إيفان** على أنه ملحد (وتنسب إليه بديهية مشهورة الآن): «إذا لم يكن الله موجوداً، فكل شيء مسموح به»، وبالتالي فإنه لايؤمن بالله. فهو لايجد من المقبول أن يخفق الله في تقديم معنى نهائي لمأساة الحياة. **إيفان** ليس مشوشاً بنظرية الارتقاء بل بعذاب البشرية في التاريخ: موت طفل واحد ثمن باهظ ندفعه مقابل المنظور الديني بأن كل شيء سيكون على مايرام. في هذا الفصل سنرى أن اليهود قد توصلوا إلى النتيجة ذاتها. بالمقابل يعترف **إليوشا** القديس أنه لايؤمن بالله، اعتراف ينبع ـ كما يبدو ـ من لاشعوره بعيداً عن رقابة وعيه. لقد استمر التساهل وإحساس غامض بالانحسار يثويان في أدب القرن العشرين بصورته للأرض اليباب وللبشرية منتظرة مجيء **غودو** الذي لن يأتي أبداً.

أما في العالم الإسلامي فقد كان هناك قلق وعدم ارتياح مماثلين، على الرغم من أنهما كانا ينبعان من مصدر مختلف تماماً. بحلول نهاية القرن التاسع عشر كانت الرسالة التحضيرية من (كلمة الحضارة) لأوروبا خارج مسارها. كان الفرنسيون قد استعمروا **الجزائر** في عام ١٨٣٠ واستعمر **البريطانيون عدن** في عام ١٨٣٩ . وتابع الأوروبيون مسيرتهم الاستعمارية، فقد استولوا بعد ذلك على **تونس** عام ١٨٨١ وعلى **مصر** عام ١٨٨٢ وعلى **السودان** عام ١٨٩٨ وعلى **ليبيا والمغرب** عام ١٩١٢ . في عام ١٩٢٠ كانت **فرنسا وبريطانيا** قد قسمتا **الشرق الأوسط** فيما بينهما إلى محميات وانتدابات. فجعل هذا المشروع الاستعماري النموذج الأوروبي رسمياً لأن الأوروبيين كانوا يرسمون سيطرة اقتصادية وثقافية خلال القرن التاسع عشر باسم الانتقال إلى الحداثة. لقد أصبحت أوروبا التقنية القوة المسيطرة على العالم. أسست المراكز التجارية والبعثات القنصلية في **تركيا والشرق الأوسط**، فأدى ذلك إلى تلغيم البنية التراثية لهذه المجتمعات قبل زمن طويل من الحكم الغربي الفعلي لها. فكان هذا نوعاً جديداً تماماً من الاستعمار. عندما فتح **المغول** الهند تمثل السكان **الهنود** الكثير من العناصر **الإسلامية** في ثقافتهم. لكن الثقافة الوطنية شقت طريقها في النهاية عائدة. لقد أحدث هذا النظام الاستعماري الجديد تحولاً أبدياً في حياة السكان مؤسساً بذلك شكلاً للحكم غير مستقل.

كان من المحال لهذه البلدان المستعمرة اللحاق بركب الحضارة. فقد نسفت المؤسسات القديمة بشكل مدمر، وكان المجتمع **الإسلامي** نفسه منقسماً بين دعاة إلى التغريب وبين آخرين مناقضين لهم. وتوصل بعض **المسلمين** إلى قبول التقييم الغربي لهم كشرقيين، ينضم إليهم **الهنود والصينيون** دون تمييز. وكان البعض ينظر من علٍ إلى أبناء بلدهم الأكثر تراثية. ففي إيران كان الشاه **نصر الدين** (١٨٤٨ ـ ١٨٩٦) يصّر على أنه يكره رعاياه. إنّ ما كان حضارة حية بهويتها وتكاملها قد تحولت تدريجياً إلى مجموعة من دول غير مستقلة كانت نسخاً مشوهة عن عالم غريب. كان الإبتكار هو الجوهر في سيرورة التحديث في **أوروبا والولايات المتحدة**: وبذلك لم يكن بالإمكان بلوغه عبر التقليد. فالأنثروبولوجيون الذين يدرسون اليوم البلدان أو المدن التي انتقلت إلى الحداثة في العالم العربي مثل **القاهرة** يشيرون إلى أن الهندسة المعمارية ومخطط المدينة يعكسان السيطرة أكثر مما يعكسان التقدم(٢٣).

أخذ **الأوروبيون** ـ من جانبهم ـ يعتقدون أن ثقافتهم ليست أعلى في الوقت الحاضر فقط بل أنها كانت دائمة في عربة التقدم. إنهم يظهرون جهلاً كبيراً بتاريخ العالم. **فالهنود والمصريون والسوريون** كان يجب نقلهم إلى الحداثة من أجل صالحهم. وقد عبر عن هذا الموقف الاستعماري **إفيلين بارنغ** المستشار العام للورد **كرومر في مصر** من عام ١٨٨٣ حتى ١٩٠٧ .

> لقد قال لي السير **ألفرد ليال** ذات يوم: «الدقة مقيتة على العقل الشرقي». ويجب أن يتذكر كل **أنجلو ـ هندي** دائماً تلك البديهية. الافتقار إلى الدقة التي تنحط بكل سهولة إلى عدم مصداقية هي في الحقيقة سمة العقل الشرقي الأساسية.
>
> بينما الأوروبي مُحَاكِمٌ دقيق، وتعبيره عن الحقيقة لالبس فيه. إنه عالم منطق طبيعي على الرغم من أنه قد لايكون درس المنطق. إنه بطبعه شكاك، ويطلب البرهان قبل تصديق أي اقتراح. فذكاؤه المدرب يعمل مثل جزء من آلية. بينما عقل الشرقي مثل شوراعه الجميلة يفتقر إلى التناسق بشكل متأصل. فمحاكمته هي وصف لامبالٍ. وعلى الرغم من بلوغ العرب درجة أعلى نوعاً ما في علم الديالكتيك إلا أن أحفادهم يفتقرون إفرادياً إلى المقدرة المنطقية. فهم في أغلب الأحيان غير قادرين على الوصول إلى أكثر الاستنتاجات وضوحاً من أية مقدمات بسيطة قد يقبلون الحقيقة منها(٢٤).

إحدى المشكلات التي كان ينبغي التغلب عليها كانت **الإسلام**: فالصورة السلبية **للنبي محمد** ودينه كانت قد تطورت في **المسيحية في** عصر **الصليبيين**، وكانت موجودة جنباً إلى جنب مع معاداة السامية في **أوروبا**. خلال الفترة الاستعمارية كان يُنْظَرُ إلى **الإسلام** كدين قَدَري معارض للتقدم تاريخياً. فقد شجب **اللوردكرومر** ـ على سبيل المثال ـ محاولات المصلح المصري **محمد عبده** زاعماً أن من المحال أن يجدد الإسلام نفسه.

لم يكن لدى المسلمين سوى وقت قصير أو قدرة يسيرة على تطوير فهمهم للّه بالطريقة التراثية لأنهم كانوا منشغلين في الصراع من أجل اللحاق بالغرب. فقد رأى بعضهم في الدنيوية الغربية الإجابة، لكن ماكان إيجابياً ومنشطاً في **أوروبا** كان يبدو غريباً وشاذاً فقط في العالم الإسلامي لأنه لم يتطور بشكل طبيعي عن تراثهم الخاص في زمن خاص. في الغرب كان **الله** يعتبر صوتاً للتغريب، وفي العالم **الإسلامي** كان عملية استعمارية. شعر الناس بالضياع وفقدان الاتجاه بعد أن تمت قطيعتهم عن جذور ثقافتهم. لقد حاول بعض المصلحين المسلمين تسريع أسباب التقدم بتنحية الإسلام إلى دور ثانوي؛ فلم تكن النتائج كما توقعوا على الإطلاق. ففي **تركيا** الدولة القومية الحديثة التي ظهرت بعد هزيمة **الإمبراطورية العثمانية** في عام ١٩١٧ حاول **مصطفى كمال** (١٨٨١ ـ ١٩٣٨) الذي لقب لاحقاً بـ **كمال أتاتورك** أن يحول بلاده إلى أمة غربية. فألغى **الإسلام** كدين للدولة، وجعل الدين شأناً فردياً خاصاً. وتم منع الحلقات **الصوفية** فأصبحت سرية، وأغلقت المدارس الفقهية، وتوقف التدريب الرسمي للعلماء. وتجسدت هذه السياسة الدنيوية النزعة ببعض المظاهر مثل تحريم الطربوش الذي كان يقلل القدرة على الرؤية عند الطبقات المتدينة، وكان أيضاً محاولة نفسية لإجبار الناس على ارتداء الزي الغربي. فأصبح اعتمار القبعة بدلاً من الطربوش يعني السير على النمط الأوروبي. أما رضا **خان شاه إيران** من (١٩٢٥ حتى ١٩٤١) الذي كان معجباً **بأتاتورك فقد** قام بسياسة مماثلة: حَرَّمَ الحجاب، وأجبر رجال الدين على حلق لحاهم، وعلى لبس القبعة بدلاً من العمامة التراثية، ومنع الاحتفالات التقليدية **بـإمام الشيعة والحسين الشهيد**.

لقد كان رأي **فرويد** الحكيم أن أي قمع للدين بالقوة سيؤدي إلى نتائج مدمرة فقط، مثله مثل الميل الجنسي، فالدين حاجة إنسانية تؤثر في الحياة على كل مستوى. فإذا ماتم قمع الدين فمن المحتمل أن تكون النتائج مفجرة وتدميرية مثلها مثل أي كبت جنسي شديد. فقد نظر المسلمون إلى **تركيا وإيران** الحديثتين بارتياب. كان في **إيران** تراث راسخ مسبق، كان رجال الدين فيه معارضين **للشاهانات** باسم الشعب، وأحياناً كانوا يحرزون

نجاحاً غير عادي. ففي عام ١٨٧٢ عندما باع **الشاه** احتكار إنتاج وبيع وتصدير التبغ إلى البريطانيين واضعاً المصنعين الإيرانيين خارج العمل أصدر رجال الدين **فتوى تمنع الإيرانيين من التدخين**، فكان **الشاه** مجبراً على تقديم التنازلات. لقد أصبحت المدينة المقدسة «**قم**» بديلاً عن النظام الظالم الوحشي بشكل متزايد في **طهران**. إنّ قَمْع الدين قد يولد الأصولية، كما قد تؤدي أشكال غير ملائمة من الإيمان بوحدانية الله إلى إنكار للّه. فقد أدى إغلاق مدارس الفقه في **تركيا** إلى انحطاط سلطة العلماء. وكان هذا يعني تراجعاً في دور العنصر الأكثر تعليماً وهدوءاً ومسؤولية في **الإسلام**، بينما بقيت الأشكال الأكثر إفراطاً للصوفية السرية كأشكال وحيدة من الدين.

كان مصلحون آخرون مقتنعين أن القمع بالقوة لم يكن الإجابة. فقد ازدهر **الإسلام** دائماً باحتكاكه بالحضارات الأخرى، وكانوا يعتقدون أن الدين أمر أساسي في أية حركة إصلاح عميقة طويلة المدى لمجتمعاتهم. هناك الكثير مما ينبغي تغييره، وكان هناك الجهل والخرافة. مع ذلك فقد ساعد **الإسلام** الناس أيضاً على تنمية فهم جدي: فإذا ماسُمِحَ للإسلام أن يغدو عليلاً فإن الوجود الروحي السليم **للمسلمين** في العالم أجمع سيعاني أيضاً. لم يكن المصلحون **المسلمون** معادين للغرب بل وجد معظمهم المثل الغربية كالمساواة والحرية والأخوة ملائمة، لأن الإسلام يشترك في القيم اليهودية ـ المسيحية التي كان لها تأثيراً هاماً في **أوروبا والولايات المتحدة**. لقد خلق تحديث المجتمع الغربي - في بعض نواحيه ـ نمطاً جديداً من المساواة، وأخبر المصلحون شعوبهم أن هؤلاء المسيحيين بدوا يعيشون حياة **إسلامية** أفضل من **المسلمين**. كان هناك حماس كبير، وإثارة تجاه هذه المواجهة الجديدة مع **أوروبا**. لقد تلقى **المسلمون** الأغنياء العلم في **أوروبا**، واستوعبوا فلسفتها وأدبها ومثلها ثم عادوا إلى بلدانهم متلهفين لنشر ماقد تعلموه في بلدانهم. ففي بداية القرن العشرين كان تقريباً كل مثقف متعلم معجباً متحمساً **للغرب**.

كان لدى جميع المصلحين ميولاً فكرية، ومع ذلك كانوا مرتبطين بأحد أشكال الصوفية **الإسلامية**. فالأشكال الأكثر تخيلية وذكاء من الصوفية، والصوفية الإشراقية قد ساعدت المسلمين في كوارث سابقة فاتجهوا نحوها من جديد. معرفة **الله** لم تكن تعتبر معوقاً بل قوة دافعة للتحول في مستوى عميق يُسَرِّع الانتقال إلى الحداثة. **جمال الدين الأفغاني** (١٨٣٩ ـ ١٨٨٩) كان خبيراً في صوفية الإشراق **السهروردية** في ذلك الوقت، كما كان أيضاً مدافعاً متحمساً عن التحديث. فأثناء ارتحاله في **إيران وأفغانستان ومصر والهند** سعى أن يكون واحداً بالنسبة للناس جميعاً. كان قادراً على تقديم نفسه **سنياً للسنة**،

وشهيداً **شيعياً للشيعة**، وثورياً، وفيلسوفاً دينياً، وبرلمانياً. قواعد الصوفية الإشراقية تساعد **المسلمين** على الإحساس بوحدة العالم من حولهم وعلى الدخول في تجربة تحرر خالية من الحدود التي تعيق في الذات(٢٥). لقد قيل أن لامبالاة **الأفغاني** وتبنيه لأدوار مختلفة كانت متأثرة بقواعد الصوفية بمفهومها الموسع للذات. كان الدين أساسياً مع أن الإصلاح كان ضرورياً. كان **الأفغاني** مقتنعاً مع أنه كان مؤمناً متحمساً، لكنه لم يتحدث سوى القليل عن الله في كتابه (تفنيد الماديين). كان يعرف أن الغرب يقدر العقل، ويعتبر الإسلام والشرقيين غير عقلانيين لذلك حاول **الأفغاني** أن يصف **الإسلام** كدين متميز بإيمان بالعقل لارحمة فيه. وفي الحقيقة لو قيض حتى للمعتزلة الإطلاع على هذا الرأي لما وجدوا هذا الوصف لدينهم أمراً غريباً. كان **الأفغاني** من النشطاء السياسيين أكثر مما كان فيلسوفاً وبالتالي يجب ألا نقيم حياته وقناعاته من خلال هذه المحاولة الأدبيةالوحيدة. مع ذلك فتصوير الإسلام بطريقة محسوبة كي يتناسب مع مايفهم أنه مثل أعلى غربي - يبين افتقاراً جديداً للثقة في العالم الإسلامي، هذا الافتقار الذي سيصبح بعد فترة قصيرة مدمراً جداً.

كان **لمحمد عبده** (١٨٤٩ - ١٩٠٥) تلميذ **الأفغاني** طريقة مختلفة. لقد قرر أن يركز نشاطاته في **مصر** وحدها، وعلى التربية الفكرية للمسلمين فيها. كان قد تلقى تربية إسلامية تراثية جعلته تحت تأثير المتصوف الشيخ **درويش** الذي لقنه أن العلم والفلسفة هما الطريقان الأكثر أمناً إلى معرفة الله. فعندما بدأ **عبده** الدراسة في **الأزهر الشريف** في **القاهرة** سرعان ماخيب ظنه المنهج المقرر القديم. لقد جذبه **الأفغاني** الذي علمه في المنطق واللاهوت والفلك والفيزياء والصوفية. شعر بعض **المسيحيين في الغرب** أن العلم كان عدو الإيمان لكن المتصوفين المسلمين كثيراً مااستخدموا الرياضيات والعلم كعامل مساعد للتأمل. ويبدي المسلمون في بعض الطوائف الشيعية الأكثر صوفية والمتحررة مثل الدروز أو العلويين اهتماماً خاصاً بالعلم الحديث. هناك تحفظات كبيرة حيال السياسات الغربية في العالم الإسلامي، لكن قلة من المسلمين يجدون مشكلة في مصالحة إيمانهم بالله مع العلم الغربي.

كان **محمد عبده** متأثراً باحتكاكه بالثقافة الغربية، وكان متأثراً بكومت بشكل خاص **وبتولستوي وهيربرت سبنسر** الذي كان صديقاً شخصياً له. لم يتبنَّ أسلوب حياة غربية كامل بل كان يحب زيارة أوروبا بانتظام كي يجدد نفسه فكرياً. لايعني هذا أنه تخلى عن **الإسلام** بل كان بعيداً كل البعد عن ذلك. لقد أراد **عبده** العودة إلى جذور دينه، ولذلك دعا إلى العودة إلى روح **النبي والخلفاء الراشدين**. ولم تكن تستدعي دعوته هذه رفضاً أصولياً للحداثة. لقد أصر على أنه ينبغي على المسلمين أن يدرسوا العلم

والتكنولوجيا والفلسفة الدنيوية كي يتبوؤا مكانتهم في العالم الحديث. يجب إصلاح القانون الشرعي كي يمكن المسلمين من بلوغ الحرية الفكرية التي كانوا بحاجة ماسة لها. لقد حاول أن يقدم دينه كدين عقلاني قائلاً أن العقل والدين في **القرآن** سارا يداً بيد لأول مرة في التاريخ البشري. فقبل دعوة النبي كان الوحي محاطاً بالمعجزات والأساطير والبلاغة غير العقلانية، لكن القرآن لم يلجأ إلى هذه الأساليب البدائية. لقد «قدّم البرهان والإيضاح، وشرح وجهات نظر غير المؤمنين وندد بهم عقلانياً»[٢٦]. كان الهجوم الذي قاده **الغزالي** على الفلاسفة تطرفاً، وسبب الفرقة بين التقوى والعقلانية التي أثرت على موقف العلماء الفكري، وتجلى هذا في المنهج الدراسي المقرر في **الأزهر**. على المسلمين أن يعودوا إلى روح **القرآن** العقلانية الأكثر انفتاحاً، مع ذلك أحجم عبده عن النزعة العقلانية الاختزالية كلياً. فقد استشهد بالحديث «فكروا في خلق الله لكن لاتفكروا في طبيعة الله، وإن فعلتم فإنكم هالكون». فالعقل لايمكنه فهم الوجود الأساسي للّه الذي يبقى مغلفاً بالغموض. كل مايمكننا بلوغه هو الحقيقة التالية: الله لايشبه أي كائن آخر. وجميع الأسئلة الأخرى التي تشغل اللاهوتيين تافهة بكل بساطة، ويستبعدها القرآن على أنها زنا.

أصبح المصلح البارز في **الهند** السيد **محمد إقبال** (١٨٧٦ ـ ١٩٣٨) يمثل لمسلمي الهند ماكان يمثله **غاندي** للهندوس. لقد كان متأملاً ـ متصوفاً بالأساس، وشاعر الأردية، لكن ثقافته كانت غربية، وكان حائزاً على شهادة الدكتوراه في الفلسفة. كان شديد الحماس تجاه **بيرغسون ونيتشه** وأ.**ن. وايتهيد**. وحاول أن ينشط الفلسفة على ضوء رؤاهم، معتبراً نفسه جسراً بين الشرق والغرب. ومارآه من انحطاط **الإسلام** في الهند ملأه غماً. فمنذ انهيار **الإمبراطورية المغولية** في القرن الثامن عشر كان **مسلمو الهند** يشعرون أنهم في موقع زائف. كانوا يفتقرون إلى الثقة التي كانت لدى إخوانهم في **الشرق الأوسط** حيث كان **الإسلام** في موطنه. وبالتالي كانوا ميالين للدفاع، وغير آمنين أمام البريطانيين. حاول **إقبال** علاج قلق شعبه عن طريق إعادة بناء إبداعية للمبادىء الإسلامية عبر الشعر والفلسفة.

تشرَّب إقبال من هؤلاء الفلاسفة الغربيين مثل **نيتشه** أهمية النزعة الفردية. فقد أعاد الكون كله تقديم مطلق كان أعلى شكل للتفرد، أسماه الناس الله. فكي يحقق البشر طبيعتهم الفريدة يجب أن يصبحوا أكثر شبهاً بالله. كان ذلك يعني أن يصبح كل إنسان أكثر تفرداً وإبداعية، يجب أن يعبر عن إبداعه في العمل. يجب التخلي عن السلبية والتواضع الجم (اللذين يرجعهما إقبال إلى التأثير الفارسي). يجب أن يشجعهم المبدأ

الإسلامي «الاجتهاد» على الانفتاح على الأفكار الجديدة: **فالقرآن** نفسه يأمر بمراجعة مستمرة وتقصٍ للذات. وقد حاول **إقبال** ـ مثل سابقيه، **عبده والأفغاني** إيضاح أن الموقف التجريبي الذي كان المفتاح إلى التقدم كان إسلامي المنشأ، وتم نقله إلى الغرب عبر العلوم والرياضيات الإسلامية خلال العصور الوسطى. فقبل وصول أديان الإقرار العظيمة خلال العصر المحوري كان تقدم البشرية مصادفة، ومعتمداً على أفراد موهوبين وملهمين. فنبوة محمد كانت ذروة هذه المساعي الحدسية، وجعلت أي ظهور آخر غير ضروري، فمن هنا فصاعداً أصبح بإمكان الناس الاعتماد على العقل والعلم.

لسوء الحظ أصبحت النزعة الفردية شكلاً جديداً من **الوثنية** في الغرب لأنها أصبحت غاية بحد ذاتها. فقد نسي الناس أن كل فردية حقة كانت مستمدة من الله. فبالإمكان استخدام عبقرية الفرد في تأثير خطير إذا ماترك لها العنان بشكل مطلق. لقد كان جيل من الخارقين الذين اعتبروا أنفسهم **آلهة** ـ كما صورهم **نيتشه** ظاهرة مخيفة: كان الناس بحاجة إلى معيار يتجاوز رغبات ومفاهيم اللحظة. كانت رسالة الإسلام إعلاء الطبيعة الفردية الحقة ضد الافساد الغربي للمثل الأعلى. كان لديهم مثلهم الأعلى الصوفي «الإنسان الكامل» غاية الخلق والهدف من وجوده. فالإنسان الكامل مختلف عن الإنسان الخارق الذي رأى نفسه فوق الرعاع فضلاً عن كراهيته لهم. بينما يتسم الإنسان الكامل بانفتاحه الكامل على المطلق وحمله لجماهير الناس معه. فحالة العلم الراهنة كانت تعني أن التقدم اعتمد على مواهب النخبة الذين يستيطعون أن يروا ماوراء الحاضر ويدفعوا البشرية إلى الأمام، إلى المستقبل. وفي النهاية سيحقق كل امرىء تفرده الكامل في الله. كانت نظرة **إقبال** في دور الإسلام مجتزأة لأنها كانت أكثر تعقيداً من المحاولات الغربية الراهنة للدفاع عن المسيحية على حساب الإسلام. فهفواته حول المثل الأعلى للإنسان الخارق بررتها تماماً أحداث وقعت في **ألمانيا** خلال السنوات الأخيرة من حياته.

في هذه الأثناء لم يعد **العرب المسلمون** في الشرق الأوسط واثقين كثيراً من مقدرتهم على احتواء التهديد الغربي. فسنة ١٩٢٠ التي سارت فيها **بريطانيا وفرنسا** إلى الشرق الأوسط أصبحت تعرف بعام النكبة ولهذه الكلمة مضامين كارثة كونية. كان العرب يأملون بالاستقلال بعد انهيار **الامبراطورية العثمانية**. فبعد السيطرة الجديدة بدا لهم أنهم لم يتسلموا زمام أمورهم وسرت إشاعة بأن **البريطانيين** ينوون تسليم **فلسطين** إلى **الصهاينة**، وكأن السكان **العرب** غير موجودين: كان الإحساس بالذل والعار حاداً، فقد أشار العلامة الكندي **ولفرد كانتويل سميث** أن هذا الإحساس قد فاقمه ذكرى ماضيهم

العظيم: «في الهوة بين العربي المعاصر والأمريكي المعاصر على سبيل المثال هناك مسألة غاية في الأهمية وهي: الفارق الكبير بين مجتمع لديه ذكرى عن ماض عظيم، والإحساس بعظمة راهنة»[٢٧]. كان لهذا معانٍ دينية حاسمة. فالمسيحية هي دين معاناة وعداوة، في الغرب على الأقل، كان ذلك أكثر مصداقية في الأوقات العصيبة: فليس سهلاً إحاطة عظمة دنيوية بصورة **المسيح** مصلوباً. فالإسلام على أية حال هو دين نجاح. فقد نادى القرآن بمجتمع يعيش وفقاً لإرادة الله (مرسخاً العدل، والمساواة، وتوزيع عادل للثروة)، لايمكن أن يفشل. وبدا أن التاريخ الإسلامي يؤكد هذا. **فمحمد** ليس على شاكلة **المسيح** ـ لم يكن فشلاً ظاهراً بل على العكس من ذلك كان نجاحاً مبهراً. فإنجازاته يؤكدها التقدم الذي كان ظاهرة في **الإمبراطورية الإسلامية** خلال القرنين السابع والثامن. فكان طبيعياً أن يعزز هذا إيمان المسلمين بالله: اتضح أن الله فعال جداً، وقد وفى بكلمته في حلبة التاريخ، فاستمر النجاح **الإسلامي**. فعبر القرون اكتسبت الأمة أهمية مقدسة، وقد كشفت عن حضور الله. أما الآن فقد بدا أن خطأ ما فادحاً قد حدث للتاريخ الإسلامي، وأثر هذا على فهمهم للّه. فمن تلك الفترة فصاعداً سيركز مسلمون كثر على إعادة التاريخ الإسلامي إلى مساره، وعلى جعل الرؤية القرآنية فعالة في العالم.

تفاقم الإحساس بالعار عندما كشفت معرفة أكثر دقة **بأوروبا** عن عمق الكراهية الغربية **للنبي** ودينه. كان العالم الإسلامي مكرساً للدفاع عن العقائد الإسلامية أو عن الحلم بالانتصار الماضي كخميرة خطيرة. لم يعد الله مسرحاً مركزياً. ويتتبع **كانتويل سميث** هذه السيرورة في تقصٍ دقيق للمجلة المصرية (الأزهر) من عام ١٩٣٠ ـ ١٩٤٨. خلال تلك الفترة كان للمجلة محرران ورئيسها **الخضر حسين** من عام ١٩٣٠ ـ ١٩٣٣ رجل تراثي من أفضل نوع. كان يرى دينه فكرة متسامية أكثر مما يراه هوية تاريخية وسياسية. كان الإسلام ملزماً بالدعوة لعمل مستقبلي أكثر منه واقعاً قد تحقق تماماً. فما دام من الصعب دائماً ـ بل مستحيلاً ـ حتى تجسيد المثل الأعلى الإلهي في حياة البشر، لم يكن **حسين** يائساً من إخفاقات الأمة في الماضي أو الحاضر.

كان لديه ثقة كافية كي ينتقد سلوك المسلم، وكلمات مثل «ينبغي» و«يجب» موجودة في جميع أعداد المجلة طيلة مدة رئاسته لها. مع ذلك كان واضحاً أن **حسين** لم يستطع أن يتخيل محنة إنسان كان يريد أن يؤمن لكنه وجد أنه ليس في وسعه فعل ذلك: فوجود الله أمر بدهي. في عدد مبكر كتب **يوسف الدجيني** مقالة لخصت الجدل اللاهوتي القديم حول **الله**، ويشير **سميث** إلى أن أسلوب المقالة كان بالأساس تبجيلياً ويعبر عن استحسان كبير لجمال وعظمة الطبيعة التي كانت تكشف عن حضور الله. لقد كان

الدجيني مؤمناً بوجود الله دون شك فمقالته تأمل أكثر منها شرح منطقي لوجود الله. ولم يكن مهتماً أبداً بنسف العلماء الغربيين لهذا البرهان كله، وبالتالي كان موقفه خارج سياق عصره. لقد هبط توزيع المجلة.

عندما تسلّم **فريد وجدي** المجلة في عام ١٩٣٣ تضاعف عدد القراء. كان اهتمامه الرئيسي هو أن يؤكد لقرائه أن الإسلام كان على مايرام. لم يكن ليخطر ببال **حسين** أن الإسلام ـ فكرة متسامية في عقل الله ـ قد يحتاج إلى المساعدة من حين لآخر، لكن وجدي رأى الإسلام مؤسسة إنسانية معرضة للخطر. الحاجة الأساسية هي التبرير، الإعجاب، الإطراء. وكما يبين سميث ثمة نزعة لادينية عميقة في عمل وجدي. فقد جادل على شاكلة سابقيه أن الغرب كان يعلّم ما اكتشفه الإسلام فقط قبل قرون خلت. لكنه اختلف مع سابقيه في قلة إشاراته إلى الله. كان واقع الإسلام البشري هو مركز اهتمامه: والقيمة الدنيوية هذه قد حلت بمعنى ما محل الإله المتعالي. يختتم سميث حديثه قائلاً:

> المسلم حقاً ليس امرؤ يؤمن بالإسلام ـ بخاصة الإسلام في التاريخ، لكنه المسلم الذي يؤمن بالله ويلتزم بالوحي الذي جاء به نبيه. فالأمر الثاني يلقى إعجاباً كافياً. لكن الالتزام مفقود ونادراً مايظهر الله بشكل ملحوظ خلال هذه الصفحات(٢٨).

بدلاً من ذلك هناك عدم استقرار وغياب لتقدير الذات: لقد أصبح رأي الغرب مهماً بشكل قاتل. فأناس مثل **حسين** قد فهموا الدين ومركزية **الله** لكنهم كانوا يفتقدون الصلة بالعالم الحديث. والناس الذين كانوا على احتكاك بالحداثة قد فقدوا الإحساس بالله. من عدم الاستقرار هذا ينبع النشاط السياسي الذي يَسِم الأصولية الحديثة التي هي أيضاً في حالة تراجع عن الله.

لقد تأثر **يهود أوروبا** أيضاً بنقدٍ معادٍ لدينهم. ففي **ألمانيا** طور فلاسفة **يهود** ماأسموه «علم اليهودية» الذي أعاد كتابة التاريخ اليهودي بمفردات **هيغلية** كي يواجه التهمة بأن اليهودية كانت دين تغريب عبودي. أول من حاول إعادة تفسير تاريخ إسرائيل هو **سليمان فورمستشر** (١٨٠٨ ـ ١٨٨٩) في كتابه (دين الروح) ١٨٤١ فقد وصف الله كروح عالمية متأصلة في كل شيء. هذه الروح لم تكن تعتمد على العالم كما قال **هيغل**. أصر **فورمستشر** على أنها تقع في منأى عن العقل، مستنداً بذلك على الفارق القديم بين جوهر الله وقدراته. فحيث شجب هيغل استخدام اللغة التمثيلية قال فورمستشر أن الرمزية هي

الوسيلة المناسبة الوحيدة للوصول إلى فهم متقدم للمقدس، وأنها تبين تقريباً للعالم بأكمله كيف كان شكل الدين الروحي الحق.

قال **فورمستشر** إن الدين الوثني البدائي قد ماثل الله بالطبيعة. وهذه الفترة العفوية اللاعقلانية صورت طفولة الجنس البشري. وعندما حقق البشر درجة أعلى من وعي للذات أصبحوا مستعدين للتقدم إلى فكرة ألوهة أكثر تعقيداً. لقد بدأوا يدركون أن هذا الله أو الروح لم يكن محتوى في الطبيعة بل كان موجوداً فوقها وخارجها. الأنبياء الذين توصلوا إلى هذا التصور الجديد للإله بشروا بدين أخلاقي. في البداية اعتقدوا أن إيحاءاتهم قد أتت من قوة خارج ذواتهم لكنهم فهموا تدريجياً أنهم لم يكونوا متكلين على إله خارجي كلياً، بل كانوا يستمدون إلهامهم من طبيعتهم الممتلئة بالروح. وبذلك كان اليهود أول شعب حاز هذا التصور الأخلاقي للّه. فسنوات النفي الطويلة وفقدان الهيكل منعتهم من الاتكال على دعائم وضوابط خارجية. وهكذا تقدموا إلى نمط أعلى من الوعي الديني مكنهم من مقاربة الله بحرية. لم يتواكلوا على قساوسة متأملين، ولم تدجنهم شريعة غريبة كما زعم **كانط وهيغل**. لقد تعلموا بدلاً من ذلك أن يجدوا الله من خلال عقولهم وفرديتهم. حاولت **المسيحية والإسلام** محاكاة اليهودية لكنهما لم يُحرزا سوى نجاح أقل. فالمسيحية على سبيل المثال احتفظت بعناصر وثنية عديدة في تصويرها للّه. أما وقد تم تحرير اليهود فقد أحرزوا تحرراً تاماً، وعليهم الاستعداد لهذه المرحلة النهائية من تطورهم بأن يضعوا جانباً القوانين الطقوسية التي كانت عائقاً منذ مرحلة مبكرة، المرحلة الأقل تطوراً في تاريخهم.

كان أنصار «علم اليهودية» مثل المصلحين المسلمين متلهفين لتقديم دينهم كدين عقلاني كلياً. كانوا متلهفين ـ تحديداً ـ للتخلص من القبالة التي أصبحت مصدر إزعاج لهم منذ إخفاق **شبتاي زيفي** ونهوض الهاسيدية Hasidism . بعد ذلك أقدم صموئيل هيريش الذي نشر (فلسفة اليهود الدينية) ١٨٤٢ ، على كتابة تاريخ لإسرائيل تجاهل البعد الصوفي في اليهودية، وقدم تاريخاً عقلانياً أخلاقياً لله، ركز على فكرة الحرية. تميز الكائن البشري بالمقدرة على قول كلمة «أنا». مَثَّلَ هذا الوعي الذاتي حرية شخصية تبعده عن التغريب. كان **الدين الوثني** غير قادر على رعاية هذه الاستقلالية. في المراحل الأولى من التطور البشري كانت تأتي نعمة وعي الذات من فوق على مايبدو. لقد حدد **الوثنيون** مصدر حريتهم الشخصية مع الطبيعة، وكانوا يعتقدون أنه لاسبيل إلى تجنب بعض عيوبهم. رفض إبراهيم هذه القدرية والاتكالية الوثنيتين. وقف وحيداً في حضرة الله في حالة سيطرة تامة على ذاته. إنسان كهذا سوف يجد الله في جانب من جوانب الحياة. فالله ـ سيد الكون ـ

قد رتب العالم كي يساعدنا على تحقيق هذه الحرية الداخلية، ولايجري تلقين الفرد هذه الغاية من قبل أي فرد آخر بل من الله نفسه. فاليهودية لم تكن دين العبودية الذي تخيله غير اليهود. لقد كان دوماً ديناً متقدماً على المسيحية التي أدارت ظهرها إلى جذورها اليهودية وارتدت إلى لاعقلانية وخرافات الوثنيين.

ناخمان كروخمال (١٧٨٥ ـ ١٨٤٠) الذي نشر كتابه (دليل الحيارى في عصرنا) ١٨٤١ لم يرتد عن الصوفية مثلما فعل زملاؤه. فقد كان يحب أن يسمي الله أو الروح «لاشيء Nothing» مثل القباليين واستخدام صورة الفيض ـ كما استخدمها القباليون كي يصف إظهار الله لذاته. وزعم أن إنجازات اليهود لم تكن نتيجة اتكال مذل على الله بل نتيجة لفعاليات الوعي الجمعي. وقد شذب اليهود تدريجياً مفهومهم للَّه عبر القرون. وهكذا كان على الله في وقت الخروج أن يكشف عن حضوره في معجزات. وفي عصر العودة من **بابل** أحرز اليهود تصوراً أكثر تطوراً للَّه وآياته وأعاجيبه لم تعد ضرورية. فالتصور اليهودي لعبادة الله لم تكن اتكالية عبودية كما تخيلها الغوييم بل كانت مطابقة تماماً للمثل الأعلى الفلسفي. فقد أشار هيغل إلى الفارق الوحيد بين الدين والفلسفة: فالفلسفة قد عبرت عن نفسها في مفاهيم بينما استخدم الدين لغة تمثيلية. فكان هذا النوع من اللغة الرمزية مناسباً لأن الله يتجاوز جميع مفاهيمنا عنه. وفي حقيقة الأمر لايمكننا حتى القول أنه يوجد لأن معرفتنا للوجود مجتزأة جداً ومحدودة.

تلقت الثقة الجديدة التي جلبها التحرر صفعة قاسية باندلاع عداء آثم للسامية في **روسيا وأوروبا** الشرقية في عهد القيصر **نيقولا** الثاني عام ١٨٨١ ، وامتد هذا العداء إلى أوروبا. ففي **فرنسا** ـ أول بلد حرر اليهود ـ حدث سعار هستيري معاد للسامية عندما حكم على الضابط اليهودي ألفرد دريفوس بالخيانة عام ١٨٩٥ . وفي السنة ذاتها انتخب **كارل لوغير** المعادي البارز للسامية عمدة لمدينة **فيينا**. وتخيل اليهود أنهم كانوا آمنين قبل استلام **هتلر** للسلطة في **ألمانيا**. ولذلك بدا **هيرمن كوهن** ١٨٤٢ ـ ١٩١٨ منشغلاً بالعداء الميتافيزيقي للسامية عند **كانط وهيغل**، وكان مهتماً ـ قبل كل شيء ـ بالتهمة الموجهة إلى اليهودية بأنها دين عبودية. أنكر كوهن أن الله كان وجوداً خارجياً يفرض الطاعة من عليائه. فالله ـ بكل بساطة ـ كان فكرة شكلها العقل البشري، رمز لمثل أعلى أخلاقي. كما ناقش القصة التوراتية للعليقة المشتعلة عندما عرّف الله عن ذاته لموسى «أنا أكون ماأكون». قال كوهن أن هذا كان تعبيراً بدائياً عن الحقيقة بأن مانسميه الله هو بكل بساطة الكينونة ذاتها. إنه متميز تماماً عن الكائنات التي نعرفها، ويمكننا أن نشارك فقط في وجوده الأساسي. وقد أصر **كوهن** في كتابه (دين العقل مستمداً من مصادر اليهودية) ١٩١٩

على أن الله كان فكرة بشرية. مع ذلك فقد توصل إلى تقبل الدور العاطفي للدين في حياة البشر. فلا يمكن لمجرد فكرة أخلاقية - مثل الله - أن تعزينا. فالدين يعلمنا أن نحب جارنا، ولذلك بالإمكان القول أن إله ديننا المناقض لإله الأخلاق والفلسفة كان ذلك الحب الفعال.

لقد تطورت هذه الأفكار على يد **فرانز روسينفيغ** (١٨٨٦ - ١٩٢٩) الذي طور تصوراً مختلفاً كلياً لليهودية ميزه عن كل معاصريه. فهو لم يكن الوجودي الأول فحسب بل صاغ أيضاً أفكاراً كانت قريبة من الأديان الشرقية. بالإمكان تفسير استقلاليته لأنه ترك اليهودية شاباً كي يصبح **لاأدرياً**. ثم فكر باعتناق المسيحية قبل أن يرجع إلى اليهودية الأرثوذكسية في آخر المطاف. لقد أنكر متحمساً أن الالتزام بالتوراة كان يشجع على اتكالية عبودية مذلة على إله طاغية. فالدين لم يكن حول الأخلاقية فقط بل كان أساساً لقاء مع الله. كيف كان ممكناً لكائنات بشرية أن تلاقي الله المتعالي؟ هذا مالايخبرنا به **روسينفيغ** أبداً فشكل هذا ضعفاً في فلسفته. لم يثق بمحاولة **هيغل** لدمج الروح Spirit بالإنسان والطبيعة. فإذا كنا نرى وعينا البشري كجانب من الروح العالمية فإننا لم نعد أفراداً حقاً. وكوجودي صادق أكد روسينفيغ على العزلة المطلقة لكل كائن بشري. كل واحد منا وحيد، ضائع ويشعر بالرعب في زحام البشرية الهائل. فعندما يعود الله إلينا عندها فقط يتم خلاصنا من هذا الخوف والمجهول. فالله لايقلل من فرديتنا بل يمكننا من تحقيق وعي ذاتي تام.

محال بالنسبة لنا أن نلاقي الله في أي شكل تجسيدي، فالله هو سبب الوجود ومرتبط بوجودنا نحن لدرجة أننا ليس بإمكاننا أن نتحدث إليه وكأنه مجرد شخص آخر مثل أنفسنا، فلا وجود لكلمات أو أفكار تصف الله. بدلاً من ذلك يتم اختصار الهوة القائمة بين الله والبشر بوصايا **التوراة**. فهذه ليست قوانين تحريمية كما يتخيلها **الغوييم** بل أسرار، أفعال رمزية تشير إلى ماهو خارج نفسها، وتعرف اليهود على البعد الإلهي الكامن في وجود كل منا. لقد جادل - كما جادل الأحبار - أن الوصايا رمزية بكل جلاء لأنها في أغلب الأحيان لامعنى لها بحد ذاتها، إنها تقودنا خارج محدودية كلماتنا وتصوراتنا للكيان ذاته الذي لاسبيل إلى وصفه، إنها تساعدنا على تنمية الاستماع والانتظار بحيث نتوازن ونكون مُنَبَّهين إلى خلفية وجودنا. فالوصايا لاتعمل عملها آلياً بل يجب أن يوائمها الفرد بحيث لاتصبح أمراً خارجياً بل تعبيراً عن موقف داخلي، عن ضرورة داخلية: فعلى الرغم من أن **التوراة** هي ممارسة دينية يهودية تحديداً، فإن الكشف لم يقتصر على شعب

إسرائيل وحده. إنه سيقابل الله في الإشارات الرمزية التي كانت يهودية تراثياً، لكن المسيحي يستخدم إشارات مختلفة. فالمعتقدات عن الله لم تكن أساساً أقوالاً إقرارية بل رموزاً لمواقف داخلية. فمعتقد الخلق والكشف على سبيل المثال لم يكونا عرضاً حرفياً لأحداث حقيقية في حياة الله والعالم. لقد عبرت أساطير الكشف عن معرفتنا الشخصية بالله. ورمزت أساطير الخلق مصادفة مطلقة لوجودنا الإنساني، المعرفة المبعثرة لاتكاليتنا الكاملة على خلفية وجودنا التي جعلت ذلك الوجود ممكناً. فالله كخالق ليس مهتماً بمخلوقاته حتى يكشف ذاته لكل منا، لكن إذا لم يكن هذا الخالق فإن خلفية الوجود كله والتجربة الدينية برمتها لن يكون لهما معنى للبشرية كلها. ستبقى هناك سلسلة أحداث استثنائية. رؤية روسينفيغ للدين جعلته متشككاً حيال اليهودية السياسة الجديدة التي كانت تظهر كرد فعل على العداء للسامية الجديدة. فجادل أن إسرائيل قد أصبحت شعباً في مصر لافي أرض الميعاد، وأنها سوف تنجز قدرها كأمة أبدية إذا ماشددت روابطها بالعالم الدنيوي، وإذا لم تتورط في السياسة.

لكن اليهود الذين سقطوا ضحايا العداء المتزايد للسامية لم يشعروا أنهم قادرين على فك ارتباطهم السياسي. لم يستطيعوا الجلوس بانتظار **المسيح** المنتظر أو الله كي ينقذهم بل عليهم أن يخلصوا شعبهم بأنفسهم. في عام ١٨٨٢ أي في السنة التي تلت المذبحة المنظمة في **روسيا** غادرت مجموعة من **اليهود أوروبا** الشرقية كي تستقر في **فلسطين**. كانوا مقتنعين أن اليهود سوف يظلون بشراً مغربين وناقصين حتى تكون لهم بلاد خاصة بهم. فقد حرك الحنين إلى العودة إلى صهيون (الاسم القديم لأورشليم) حركة دنيوية متحدة لأن تقلبات التاريخ أقنعت الصهاينة أن دينهم وإلههم لم يجديا نفعاً. كانت الصهيونية في روسيا وأوروبا الشرقية فرعاً من الإشتراكية الثورية التي كانت تضع نظريات كارل ماركس موضع التطبيق. لقد أصبح الثوريون اليهود مدركين أن رفاقهم كانوا معادين للسامية مثل عداء **القيصر**، وكانوا يخافون من عدم تحسن مصيرهم في نظام شيوعي، وقد برهنت الأحداث أنهم كانوا على صواب. وهكذا حزم إشتراكيون شبانٌ متحمسون ـ مثل **ديفيد بن غوريون** (١٨٨٦ ـ ١٩٧٣) حقائبهم وأبحروا إلى **فلسطين** مصممين على خلق مجتمع نموذجي حي سيكون منارة لغير اليهود، ويحقق الإشتراكية الرخية. لم يكن لدى الآخرين وقت يقضوه مع هذه الأحلام الماركسية فقد رأى الفاتن النمسوي **تيودور هرتزل** (١٨٦٠ ـ ١٩٠٤) المغامرة اليهودية الجديدة كمشروع استعماري تحت جناح واحدة من القوى الإمبريالية الأوروبية وأن الدولة اليهودية ستكون رائدة التقدم في الصحراء الإسلامية.

على الرغم من دنيويتها المعلنة فقد عبرت الصهيونية عن نفسها غريزياً بمفردات دينية تقليدية، فكانت بالأساس ديناً لاإله له. كانت مليئة بآمال صوفية، ونشوية بالمستقبل، في موضوعات قديمة بالخلاص، والحج، والبعث. كما تبنى الصهاينة عادة إعطاء أنفسهم أسماء جديدة كدليل على الذات المخَلَّصة. وهكذا أسمى **أشير غينسبيرغ** ـ أحد المروجين الأوائل للصهيونية ـ نفسه **أحد حام** (أي واحد من الشعب) وبذلك أصبح ماهو عليه، لأنه عرف نفسه بالروح القومية الجديدة على الرغم من أنه لم يكن يعتقد أن إقامة دولة يهودية في **فلسطين** كان عملياً أمراً ممكناً ـ كان يريد مركزاً روحياً هناك فقط ليحل محل الله كبؤرة تركيز وحيدة لشعب إسرائيل، وبالتالي يصبح المركز «موجهاً لجميع شؤون الحياة» وأن يصل «إلى أعماق القلب» وأن يتصل مع كل مشاعر المرء». لقد عكس الصهاينة التوجه الديني القديم. فبدلاً من التوجه نحو إله متعالٍ سعى اليهود إلى إنجازٍ هنا على الأرض. فالكلمة العبرية Hagshamah (تعني حرفياً حقق مادياً)، وكانت كلمة سلبية في الفلسفة اليهودية القروسطية، مثيرة إلى نسب خصائص مادية بشرية إلى الله. فأصبحت في الصهيونية تعني إنجازاً، تجسيداً لآمل إسرائيل في العالم الدنيوي. فالقداسة لم تعد ثاوية في السماء: **فلسطين** كانت أرضاً مقدسة في أكمل معنى تحمله الكلمة.

كيف كان بالإمكان أن نرى الكتابات الأولى للرائد الأول آرون. ب. غوردون (d ـ ١٩٢٢) مقدسة هذا الذي كان يهودياً متعصباً وقبالياً حتى سن السابعة والأربعين عندما تحول إلى الصهيونية. رجل ضعيف البنية عليل الصحة أبيض اللحية والشعر، عمل مع المستوطنين الأصغر سناً، يقفز معهم ليلاً منتشياً وهو يصيح «البهجة البهجة». لقد كتب في أوقات عصيبة تجربة لمّ الشمل مع أرض إسرائيل فكان ظهوراً للملكوت. لقد أصبحت الأرض المقدسة قيمة مقدسة، لها قوة روحية يشعر بها اليهود وحدهم، وقد خلق هذا الإحساس الروح اليهودية الفريدة. وعندما وصف هذه القدسية استخدم كلمات قبالية كانت تطلق فقط على مملكة الله الغامضة:

> **روح اليهودي هي نتاج البيئة الطبيعية لأرض إسرائيل. الوضوح، والعمق في سماء صافية لامتناهية. منظر شفاف. ضباب من الطهر. حتى الإلهي المجهول يبدو متلاشياً في هذا الصفاء. منزلقاً من نور ظاهر محدود في النور الخفي المتناهي. فسكان هذا العالم لايفهمون هذا المنظر الشفاف ولاهذا المجهول المضيء في الروح اليهودية**[٢٩].

في البداية كان هذا المشهد الطبيعي الشرق أوسطي مختلفاً تماماً عن روسيا أرض أبيه الطبيعية، لدرجة أن غوردون وجد المنظر مخيفاً وغريباً. لكنه أدرك أن بإمكانه أن

يجعله ملكاً له من خلال العمل. فعن طريق العمل في الأرض التي زعم الصهاينة أنها كانت مهملة يذللها اليهود لأنفسهم، وفي الوقت ذاته يخلصون أنفسهم من اغتراب المنفى.

أطلق **الصهاينة الإشتراكيون** على حركتهم الريادية اسم «فتح العمل» Conquest of Labour، فأصبحت الكيبوتسات أبرشيات دنيوية يعيشون فيها جماعياً يشقون طريق خلاصهم. وقد أدت حراثتهم للأرض إلى تجربة صوفية للولادة الجديدة والحب الكوني كما عبر **غوردون**:

> لقد أصبحت فيه يداي معتادتان على العمل، وعيناي وأذناي تعلمتا أن تريا وتسمعا، وقلبي أن يفهم مافي الأرض. وتعلمت روحي أيضاً صعود التلال، وأن أعلو وأحلق، أن تنتشر على المساحات الشاسعة التي لم تعرفها، أن تعانق كل الأرض من حولها، والعالم بكل مافيه، وأن ترى نفسها محتضنة بين ذراعي الكون كله[٣٠].

كان عملهم صلاة دنيوية. ففي نحو عام ١٩٢٧ كان الرائد الأصغر سناً العلامة **أفرام شلونسكي** (١٩٠٠ - ١٩٧٣) الذي عمل في رصف الطرق كتب هذه القصيدة إلى أرض إسرائيل:

> **ألبسيني أيتها الأم الطيبة مئزراً بهياً زاهي الألوان**
> **وقوديني عند الفجر إلى عملي**
> **فأرضي يلفها النور وكأنه شال صلاة**
> **والمنازل تعلو شامخة كمناديل الرأس**
> **والصخور مسواة باليد تتدافق متناسقة كأوراق النبات.**
> **فهنا تردد المدينة الحبيبة صلاة الصبح إلى خالقها**
> **وبين الخالقين ابنك أفرام**
> **منشد يشيد الطرق في إسرائيل**[٣١].

فالصهيوني لم يعد بحاجة إلى الله فهو نفسه الخالق.

احتفظ صهاينة آخرون بولاء أكثر للتقاليد. فالقبالي **ابراهام اسحق كوك** (١٨٦٥ - ١٩٣٥) الذي خدم ككبير الأحبار عند اليهودية الفلسطينية كان قليل الاحتكاك بالعالم غير اليهودي قبل وصوله إلى أرض إسرائيل، أكد أنه طالما أن مفهوم خدمة الله كان محدداً كخدمة كائن محدد معزول عن مثل وواجبات الدين فإنه لن يكون «متحرراً من النظرة غير الناضجة التي تتركز دائماً في كائنات محددة[٣٢]. فالله لم يكن وجوداً آخر: إله خفي

متعالٍ على جميع التصورات البشرية كالتشخيص. فصنمية أن نفكر بالله ككيان محدد، دليل على عقلية بدائية. كان **كوك** متعمقاً في التراث اليهودي لكنه لم يكن يائساً من الإيديولوجيا الصهيونية. صحيح أن العمال كانوا يعتقدون أنهم قد نفضوا الدين عنهم، لكن الصهيونية الملحدة كانت مجرد وجه واحد فقط. كان الله يعمل من داخل الرّوّاد: الجذوة الإلهية كانت مختزنة في غلالات الظلام، وكانوا ينتظرون الخلاص، كان اليهود في جوهرهم غير منفصلين عن الله سواء اعتقدوا ذلك أم لا، وكانوا ينفذون خطة الله دون أن يدركوا ذلك فخلال سنوات المنفى فارق الروح القدس شعبه، وخبأوا الملكوت بعيداً في الكنس وقاعات الدراسة لكن إسرائيل سوف تصبح المركز الروحي للعالم فتكشف عن المفهوم الحقيقي للّه لغير اليهود.

هذا النوع من الروحانية قد يكون خطيراً، فقد يؤدي الولاء للأرض المقدسة إلى صنمية أصولية يهودية في أيامنا هذه. فالخضوع للإسلام التاريخي قدساهم في نزعة أصولية مماثلة في العالم الإسلامي. **فاليهود والمسلمون** كانوا يسعون كي يجدوا معنى في عالم مظلم «فبدا أن إله التاريخ قد خيب أملهم». وكان الصهاينة على حق في خوفهم من زوال شعبهم نهائياً. كانت الفكرة التقليدية للّه مستحيلة بعد **الهولوكست** بالنسبة ليهود كثيرين. فالفائز بجائزة نوبل **إيليا ويزل** قد عاش من أجل الله في طفولته في **هنغاريا**، وقد تشكلت حياته وفق قواعد **التلمود**، وكان لديه أمل أن يتم إدخاله إلى أسرار القبالة. فعندما كان صبياً تم نقله إلى **أوشفتز** ولاحقاً إلى **بوخنغالد**. بقي طيلة ليلته الأولى في معسكر الموت مراقباً الدخان الأسود يتصاعد إلى السماء من المحرقة التي رمي فيها جسدا أمه وأخته. عرف أن ألسنة النيران قد أتت على إيمانه إلى الأبد. لقد كان في عالم هو المعادل الموضوعي للعالم الذي لاإله له الذي تخيله **نيتشه**. كتب **ويزل** لاحقاً «ينبغي ألا أنسى أبداً ذلك الصمت، الليل الذي استلبني وإلى الأبد الرغبة في أن أعيش»، «لن أنسى أبداً هذه اللحظات التي قتلت إلهي وروحي وحولت أحلامي إلى غبار»[٣٣].

ذات يوم شنق **الغستابو** طفلاً. حتى جهاز الغستابو تضايق من منظر شنق صبي أمام آلاف المشاهدين. يستحضر **ويزل** صورة الصبي: كان وجه ملاك يملأ الحزن عينيه. كان صامتاً شاحباً وهادئاً عندما كان يصعد إلى المشنقة. سأل أحد السجناء (كان واقفاً خلف **ويزل**): «أين الله؟ أين هو؟ مرت نصف ساعة حتى مات الطفل. أُجبر السجناء على النظر إليه وجهاً لوجه. سأل الرجل ثانية: «أين الله؟» فسمع **ويزل** صوتاً من داخله يجيب: «أين هو؟.. هاهو هنا... إنه معلق هنا على هذه المشنقة»[٣٤].

قال **دستويفسكي** إن موت طفل واحد يجعل الله غير مقبول، لكن حتى هو ـ الذي ليس بغريب عن اللاإنسانية ـ لم يتخيل موت طفل في ظروف كهذه. فالرعب في معتقل **أوشفتتر** يمثل تحدياً صارخاً لكثير من الأفكار التقليدية حول الله. فإله الفلاسفة البعيد مفقود في لامبالاة متعالية، يصبح لايطاق. يهود كثيرون لم يعودوا يلتزمون بفكرة الله التوراتية الذي يظهر نفسه في التاريخ، فهؤلاء يقولون مع **ويزل** أن الله قد مات في معتقل **أوشفتتر**. إنّ فكرة إله شخصي ـ مثلنا لكنه أضخم ـ مملوءة بالصعوبات فلو كان الله هذا كلي القدرة لكان بإمكانه منع **الهولوكست**، وإذا كان غير قادر على إيقافه فإنه عاجز ولافائدة منه. وإذا كان بإمكانه إيقافه ولم يفعل فإنه وحش. فاليهود ليسوا الشعب الوحيد الذي يعتقد أن **الهولوكست** قد وضع نهاية اللاهوت التقليدي.

مع ذلك صحيح أن بعض اليهود في معتقل **أوشفتتر** استمروا في دراسة التلمود وبممارسة الاحتفالات التراثية ليس لأنهم كانوا يأملون أن الله سوف ينقذهم بل لأن ذلك كان ذا معنى بالنسبة لهم. فذات يوم حاكمت **مجموعة من اليهود الله، واتهمته بالوحشية والخيانة.** لكنهم لم يجدوا عزاء ـ مثل أيوب ـ في الإجابات المعتادة على مشكلة القهر والمعاناة في وسط هذه القذارة. لم يكن بوسعهم أن يلتمسوا له عذراً في ظروف غير عادية، ولذلك فقد وجدوه مذنباً، ومن المفترض أنه يستحق الموت. نطق الحبر الحكم ثم نظر إلى أعلى وقال إن المحاكمة قد انتهت: حان وقت صلاة المساء.

الفصل الحادي عشر

الله والمستقبل

يبدو أن العالم الذي نعرفه يمضي إلى غير رجعة ونحن نقترب من نهاية الألف الثانية. فقد عشنا عقوداً عديدة ـ ونحن نعرف أننا قد ابتكرنا أسلحة بإمكانها أن تمسح الحياة البشرية عن سطح هذا الكوكب. لقد انتهت الحرب الباردة، لكن النظام العالمي الجديد يبدو مخيفاً بدرجة لاتقل عن العالم القديم. فنحن نواجه كارثة بيئية، ويهدد فيروس الإيدز بأن يصبح وباء يصعب السيطرة عليه. وخلال جيلين أو ثلاثة سيصبح عدد سكان الأرض أكبر من قدرتها على الاستيعاب. فالآلاف يموتون من المجاعة والقحط، وشعرت أجيال قبلنا أن نهاية العالم وشيكة، مع هذا كله يبدو أننا نواجه مستقبلاً لايمكن تصوره. فكيف ستصمد فكرة الله في السنوات القادمة؟ في الماضي كانت تُعدَّلُ باستمرار كي تلبي متطلبات الزمن الراهن، ويتزايد عدد الذين يجدونها غير عملية، وعندما لاتعود الأفكار الدينية فعالة فإنها تخبو وتتلاشى. فمن المحتمل أن الله هو حقاً فكرة من الماضي. ويشير العلامة الأمريكي بيتر بيرغر إلى وجود معيار مزدوج في أغلب الأحيان عندما نقارن الماضي بحاضرنا. فبينما نحلل الماضي ونجعله نسبياً يبقى الحاضر منيعاً من هذه العملية ليصبح وضعنا الراهن مطلقاً. وهكذا فإننا نرى «كُتّاب العهد الجديد مبتلين بوعي زائف يضرب جذوره في أعماق زمنهم، بينما يعتبر المحلل وعي زمنه نعمة فكرية لاشائبة فيها.»(١) لقد رأى بنيويّوا القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الإلحاد شرطاً لارجعة عنه للبشرية في عصر عملي.

يحظى هذا الرأي بدعم كبير. فقد أصبحت الكنائس في أوروبا فارغة، ولم يعد الإلحاد إيديولوجيا مرغوبة مؤلمة لدى حفنة من رواد الفكر بل غدا حالة سائدة. ففي الماضي كانت هذه الحالة تنجم عن فكرة محددة عن الله لكن تبدو في الوقت الحاضر أنها فقدت

علاقتها البنيوية مع الإلحاد كي تغدو استجابة آلية لتجربة العيش في مجتمع دنيوي. أصبح الناس كحشد يتسلون ويحيط بهم مجنون نيتشه، فأصبح الكثيرون لايحركهم منظور الحياة دون الله، وبعضهم يجد غيابه راحة إيجابية. ومن كان له وقت عصيب مع الدين يجد الخلاص من الله الذي أرهب طفولتنا أمراً يحقق لهم التحرر. من الرائع ألا نجثو خوفاً أمام إله منتقم يهددنا بلعنة أبدية إذا لم نمتثل لقوانينه. فلدينا حرية فكرية جديدة، ونستطيع أن نتبع أفكارنا بجسارة دون السير خلسة حذرين من بنود الإيمان الصعبة شاعرين طوال الوقت بفقدان الكرامة الذي يثبطنا. فنحن نتخيل أن الإله الذي عرفناه هو إله اليهود والمسيحيين والمسلمين الموثوق، ولاندرك دائماً أن تخيلنا هذا مجرد ضلال. هناك خراب أيضاً. لقد تحدث جان بول سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠) عن الفجوة التي شكلها الله في الوعي البشري حيث كان على الدوام. وأكد على أنه لو وجد الله لكان مايزال من الضروري رفضه، لأن فكرة الله تنفي حريتنا. فالدين التراثي يطلب منا الالتزام بفكرة الله عن البشرية كي نصبح بشراً كاملين. فبدلاً من ذلك علينا أن نرى البشر حرية مجسدة. فإلحاد سارتر لم يكن معتقداً يقدم العزاء. لكن رأى وجوديون آخرون أن غياب الله هو تحرر إيجابي. موريس ميرليو بونتي (١٩٠٨ ـ ١٩٦٠) نادى بزيادة إحساسنا بالتعجب لأن الله ينفي إحساسنا هذا، وبما أن الله يمثل الكمال المطلق لذا لم يترك لنا شيئاً كي ننجزه. بينما نادى ألبير كامو (١٩١٣ ـ ١٩٦٠) بإلحادية بطولية: يجب على الناس أن ينكروا الله في تحدٍ كي يصبوا كل قلق حبهم على الجنس البشري. فعلى الدوام كان لدى الملحدين غاية. حقيقةً استخدم الله في الماضي كي يعطل المقدرة على الإبداع. فإذا مااتخذناه كقميص عثمان نرفعه عند كل مشكلة وطارىء ممكنين عند ذلك بإمكانه أن يعطل إحساسنا بالتعجب وقدرتنا على الإنجاز. فباستطاعة إلحادية ملتزمة متحمسة أن تكون أكثر دينية من إلحادية مضجرة لاتتسم بالكفاءة.

خلال خمسينات هذا القرن سأل الوضعيون المنطقيون مثل أ. جي. إير Ayer (١٩١٠ ـ ١٩٩١) فيما إذا كان للإيمان بالله معنى. فلقد قدمت العلوم الطبيعية على أنها المصدر الموثوق الوحيد للمعرفة لأن بالإمكان اختبارها تجريبياً. لم يسأل (إير Ayer) عما إذا كان الله موجوداً أم لابل عما إذا كانت فكرة الله لها أي معنى. قال إن عبارة ما لامعنى لها إذا كنا لانستطيع أن نرى كيف بالإمكان إثبات صحتها أو تبيان زيفها. فقولنا إن هناك حياة على المريخ ذات معنى لأن باستطاعتنا معرفة كيف نستطيع إثباتها عندما تتوفر لدينا التكنولوجيا اللازمة لذلك. وبالمثل فإن مؤمناً بسيطاً بالإنسان القديم Old Man التراثي في السماء لايقوم بإبداء عبارة لامعنى لها عندما يقول: «أنا أؤمن بالله». لأنه سيكون بمقدورنا أن نكتشف بعد الموت فيما إذا كان قوله هذا صحيحاً أم لا. أما المؤمن

الأكثر تعقيداً هو الذي يواجه مشكلات عندما يقول: «الله غير موجود بأي معنى يمكننا فهمه» أو «الله ليس خيراً بالمعنى الإنساني للكلمة». هذان القولان غامضان جداً لأن من المحال رؤية كيف بالإمكان اختبارهما، ولذلك فهما لامعنى لهما. فكما قال إير «الإيمان بوجود الله مربك جداً، والجمل التي يظهر فيها الله غير مترابطة جداً، وبذلك يتعذر علينا إثبات صحة وجوده أو عدمه. أي أن نصدق أو لانصدق، أن نؤمن أو لانؤمن فهذا أمر مستحيل منطقياً.»[٢] الإيمان أمر غير قابل للفهم ولامعنى له، مثله في ذلك مثل الإلحاد، لأنه لايوجد في مفهوم الله شيء كي ننكره أو نشك فيه.

لقد اعتقد الوضعيون ـ كما اعتقد فرويد ـ أن الإيمان الديني كان يمثل حالة عدم نضج سيتغلب عليها العلم. فمنذ خمسينات هذا القرن قام الفلاسفة اللغويون بنقد الوضعيين المنطقيين مستنتجين أن ـ ماأسماه إير مبدأ إثبات الصحة ـ ليس بالإمكان إثبات صحة هذا المبدأ ذاته. من المحتمل أننا في يومنا هذا أقل تفاؤلاً حيال العلم الذي يستطيع أن يفسر عالم الطبيعة المادي فقط. لقد أوضح **ولفريد كانتويل** أن الوضعيين المنطقيين نصبوا أنفسهم علماء خلال فترة ـ ولأول مرة في التاريخ ـ رأى العلم فيها أن العالم الطبيعي منفصل عن البشرية بكل وضوح[٣]. هذا النوع من الأقوال التي أشار إليها إير تعمل جيداً من أجل الحصول على حقائق العلم الموضوعية، لكنها ليست مناسبة للتجارب البشرية التي تعتبر حدودها الفاصلة أقل وضوحاً. فالدين كالشعر أو الموسيقا ـ ليس عرضة لهذا النوع من النقاش والإثبات. فقد جادل فلاسفة فقه اللغة من أمثال **أنطوني فلو** بأن العثور على تفسير طبيعي أمر أكثر عقلانية من العثور على تفسير ديني: فالبراهين القديمة لم تعد تعمل. فالجدال في خطة مايتداعى لأننا سنكون بحاجة إلى الخروج خارج النظام كي نرى فيما إذا كانت الظواهر الطبيعية تتحرك بقوانينها الذاتية أم بشيء ماخارجاً. فالجدال بأننا كائنات مشروطة أو ناقصة لايثبت شيئاً لأنه قد يكون هناك دائماً تفسير أخير لكنه ليس مافوق طبيعي. **فلو** Flew متفائل بدرجة أقل من تفاؤل **فيورباخ** أو **ماركس** أو الوجوديين، ليس هناك تحد بطولي أو مُعذِّب بل مجرد مسألة التزام حقيقي بالعقل والعلم كسبيل وحيد إلى التقدم.

رأينا سابقاً أن المتدينين لن ينظروا جميعاً إلى الله كي يقدم لهم تفسيراً للكون. وقد رأى كثيرون أن البراهين واضحة مثل سمك الرنجة الأحمر. لقد أحسَّ المسيحيون الغربيون فقط أن العلم مُهَدِد هؤلاء الذين اعتادوا على قراءة الكتاب المقدس حرفياً، ويشرحون العقائد وكأنها مسائل حقيقة موضوعية. فالعلماء والفلاسفة الذين لايجدون في منهجهم مكاناً للّه يشيرون عادة إلى فكرة الله بعبارة العلة الأولى، وهذا مفهوم تخلى عنه اليهود

أخيراً، مثلهم في ذلك مثل المسلمين والمسيحيين الأرثوذوكس اليونانيين في العصور الوسطى. فالله الأكثر ذاتية والذي كانوا يبحثون عنه لايمكن إثباته وكأنه حقيقة موضوعية لايختلف عليها إثنان. ولايمكن وصف الله ضمن أي نظام مادي في الكون إلا كما يمكن وصف الاستنارة البوذية.

في ستينات هذا القرن كان اللاهوتيون الراديكاليون أكثر درامية من الفلاسفة اللغويين، فسار اللاهوتيون على خطا نيتشه متحمسين وأعلنوا موت الله. فقد أعلن **توماس ج ـــ ألترز** في كتابه (إنجيل الإلحاد المسيحي) ١٩٦٦ أن نبأ موت الله السار قد حررنا من العبودية لإله متعالٍ طاغية: «فعن طريق قبول أو حتى إرادة موت الله فقط في تجربتنا عندها نستطيع التحرر من متعالٍ خارجي، غريب تم تفريغ خارجه، وإظلامه في تغريب الله لذاته في المسيح»(٤). لقد تحدث ألترز بكلمات صوفية عن ليل الروح الحالك، وعن ألم الهجر. فموت الله كان يمثل السكون الذي كان ضرورياً قبل أن يتمكن الله من أن يصبح ذا معنى من جديد. ينبغي أن تموت جميع مفاهيمنا القديمة عن الألوهة قبل أن يتمكن اللاهوت من ولادته الجديدة، إننا بانتظار لغة وأسلوب يصبح الله فيهما أمراً ممكناً. كان لاهوت ألترز ديالكتيكياً حماسياً هاجم العالم القاتم الذي لاإله له على أمل أن يكشف سره. أما **بول فان بيرن** فكان دقيقاً ومنطقياً أكثر من ألترز. ففي كتابه (المعنى الدينوي للإنجيل) ١٩٦٣ قال إنه لم يعد ممكناً أن نتحدث عن الله فاعلاً في العالم، فالعلم والتكنولوجيا جعلا الميثولوجيا القديمة عاجزة. كان الإيمان البسيط بالإنسان القديم في السماء أمراً مستحيلاً، وهكذا كان إيمان اللاهوتيين الأكثر تعقيداً: يجب أن نستغني عن الله وأن نستمر بالتمسك بيسوع الناصري. لقد كان الإنجيل «النبأ السار لإنسان حر حرر أناساً آخرين». فيسوع الناصري كان هو المحرر «الإنسان الذي يحدد مايعنيه له أن يكون إنساناً»(٥) لقد أشار وليم هاملتون في (اللاهوت الراديكالي وموت الله) ١٩٦٦ إلى أن لهذا النوع من اللاهوت جذوره في الولايات المتحدة التي كانت دائماً انعطافاً طوباوياً، وليس فيها تراث لاهوتي خاص بها. كانت رمزية موت الله تمثل تفكك القوانين ANOMIE وبربرية العصر التقني التي جعلت الإيمان بالله الإنجيلي كما في الأسلوب القديم أمراً مستحيلاً. فهاملتون شخصياً رأى هذه الحالة الثيولوجية كطريقة كي تكون بروتستانتياً في القرن العشرين. لقد ترك **لوثر** صومعته وخرج إلى العالم. وبنفس الطريقة كان هو والراديكاليون المسيحيون أناساً دنيويين بامتياز. لقد ساروا بعيداً عن المكان المقدس الذي كان الله كي يجدوا الإنسان يسوع بجوارهم خارجاً في عالم التكنولوجيا والسلطة والجنس والمال والمدنية. فالإنسان الدنيوي المعاصر لم يعد بحاجة إلى الله. لاوجود لفجوة شكلها الله داخل وجدان هاملتون: إنه يجد حله الخاص به في العالم.

هناك شيء ما مؤثر في تفاؤل ستينات هذا القرن السطحي. كان الراديكاليون محقين في دعواهم بكل تأكيد: الأساليب القديمة للحديث عن الله غدت مستحيلة لدى أناس كثيرين. لكن في التسعينات من الصعب جداً أن نشعر أن التحرر وفجراً جديداً هما في متناول اليد. موت الله في تلك الفترة جعل الانتقادات توجه إلى اللاهوتيين لأن نظرتهم كانت هي نظرة الطبقة الوسطى الأمريكية البيضاء الغنية. فاللاهوتيون الزنوج مثل جيمس. هـ . **كوهن** سأل من أين للبيض الحق أن يؤكدوا على الحرية عبر موت الله بينما استعبدوا الناس باسم الله؟ واللاهوتي اليهودي **ريتشارد روبنشتاين** وجد من المحال فهم كيف يمكنهم أن يشعروا بالإيجابية حيال بشرية لاإله لها بعد **الهولوكست** النازي. فهو شخصياً كان مقتنعاً أن الإله الذي جرى تصوره كإله للتاريخ قد مات وإلى الأبد في معتقل أوشفتنر، ومع ذلك لم يكن يشعر أن باستطاعة اليهود الخلاص من الدين. فبعد مايشبه انقراض اليهود في أوروبا عليهم ألا ينقطعوا عن ماضيهم، وإله اليهودية الليبرالية الأخلاقي الظريف لم يكن خيراً، بل مادة مطهرة لأنه تجاهل مأساة الحياة، وأنه أعتقد أن العالم سوف يتحسن. ولذلك فضل روبنشتاين إله المتصوفين اليهود. لقد كان متأثراً بمعتقد **لوريا** «الانسحاب tsimitsum» ، فبقيام الله طوعاً بتغريب ذاته جعل للعالم المخلوق وجوداً. وقد رأى جميع المتصوفين الله على أنه لاشيء فمنه أتينا وإليه نؤوب. وافق روبنشتاين سارتر على أن الحياة فارغة، ورأى إله المتصوفين كطريقة تخيلية لدخول هذه التجربة البشرية اللاشيئية(٦).

وجد لاهوتيون يهود أيضاً الراحة في قبالة **لوريا**. **فهانس يونس** يعتقد أنه ليس في وسعنا الإيمان بكلية قدرة الله بعد الأوشفتنر. فعندما خلق الله العالم فقد حدد ذاته طوعياً، وشارك الكائنات البشرية ضعفها. أما الآن فليس في وسعه فعل المزيد، ويجب على البشر أن يعيدوا كمال الرب والعالم بالصلاة والالتزام بالتوراة بينما نجد اللاهوتي **لويس جاكوبز** لايحبذ هذه الفكرة لأنه وجد أن صورة الانسحاب فظة وتجسيدية: إنها تشجعنا على طرح السؤال كيف خلق الله العالم بطريقة حرفية؟. فالله لايحدد ذاته وكأنه يحبس نَفَسَهُ قبل أن يزفر الهواء. فلافائدة من إله عاجز، ومحال أن يكون هو معنى الوجود الإنساني. من الأفضل العودة إلى التفسير الكلاسيكي إن الله أعظم من البشر، وسبله وفكره ليسا فكرنا وسبلنا. قد لايكون هناك سبيل إلى فهم الله لكن للناس خيار الثقة بهذا الله العصي على الوصف، ومؤكداً مغزى حتى في خضم فقدان المعنى. اللاهوتي الكاثوليكي الروماني **هانس كونغ** يتفق مع جاكوبز مفضلاً تفسيراً أكثر معقولية للمأساة غير التفسير الذي تقدمه أسطورة الانسحاب. يشير إلى أن البشر لايمكنهم الإيمان بإله ضعيف بل بإله حي جعل الناس أقوياء بما فيه الكفاية كي يُصَلُّوا في أوشفتنر.

مازال بعض الناس يجدون أن بالإمكان العثور على معنى من فكرة الله. فاللاهوتي السويسري **كارل بارث** (١٨٨٦ ـ ١٩٦٨) قد وضع مواجهته ضد البروتستانتية الليبرالية التي نادى بها **شيللر ماخر** بتأكيدها على التجربة الدينية. لكنه كان أيضاً نصيراً بارزاً للاهوت الطبيعي. اعتقد أن من الخطأ الفادح أن نسعى إلى شرح الله بكلمات عقلانية لابسبب محدودية العقل البشري فقط بل لأن البشرية أيضاً قد أفسدها الهبوط. فأية فكرة نكوِّنها عن الله محكومة بعيب ما، وأن نعبد إلهاً فيه عيوب فهذه صنمية. المصدر الوحيد المعترف به للحصول على معرفة حول الله هو الإنجيل: الذي فيه أسوأ العوالم: التجربة مستبعدة، العقل الطبيعي مستبعد، عقل الإنسان فاسد وغير جدير، وليس هناك إمكانية التعلم من أديان أخرى لأن الإنجيل هو مصدر الكشف المعترف به. ويبدو من غير السليم أن ندمج شكية راديكالية كهذه بقدرات العقل مع قبول لايقبل النقد لحقائق الكتاب المقدس.

كان **بول تيليش** (١٨٦٨ ـ ١٩٦٥) مقتنعاً أن الإله الشخصي ـ للوحدانية الغربية التراثية عليه أن يمضي لكنه كان يعتقد أن الدين كان ضرورياً للجنس البشري. فالقلق العميق الجذور هو جزء من الشرط الإنساني: إنه ليس قلقاً عصابياً لأنه لايمكن استئصاله، ولايمكن إزالته. فنحن باستمرار نخاف الخسارة ورعب الانقراض بينما نراقب أجسادنا تذوي تدريجياً. لقد وافق تيليش أن الإله الشخصي كان فكرة ضارة تستحق الموت.

> مفهوم إله شخصي يتدخل بالأحداث الطبيعية، أو كائن، «علة مستقلة عن أحداث طبيعية، تجعل الله مادة طبيعية إلى جانب المواد الأخرى. جسماً بين أجسام أخرى، كائناً بين كائنات. قد يكون أعلاها ومع ذلك يبقى كائناً. فهذه ليست دماراً للنظام الفيزيائي فقط بل تدميراً حتى لأي معنى لله»[٧].

كان إله يشاغل نفسه بالكون أمراً سخيفاً، إله يتدخل بحرية الإنسان وقدراته الإبداعية كان ظالماً. فإذاً يعتبر الله ذاتاً في عالم خاص به، «أنا» مرتبطة بـ «أنت»، علة منفصلة عن نتائجها، فإن «هو» يصبح كائناً، ليس كياناً بحد ذاته. طاغية كلي القدرة، عارف بكل شيء لايختلف عن طغاة الأرض الذين صنعوا كل شيء وكل شخص مجرد سن من مسننات الآلة التي يسيطرون عليها. وإلحاد ينكر إلهاً كهذا لديه مبررات كثيرة كافية.

علينا أن نسعى إلى إيجاد إله فوق هذا الإله الشخصي، فلا شيء جديد في هذا. فمنذ الأزمنة التوراتية كان الموحدون مدركين لطبيعة الله النقائضية، الذي كانوا يصلون له،

وكانوا مدركين أن الله المشخص كان متوازناً أساساً عبر الألوهة المتجاوزة للشخصانية. فكل صلاة كانت تناقضاً، لأنها محاولة للتكلم إلى أحد ما الحديث إليه محال، وكانت تطلب رضى أحد ما، إما أنه أسبغ رضاه أم لا قبل أن يطلب منه ذلك. كانت تقول «أنت» الله الذي كان كائناً أقرب إلى الأنا أكثر من قرب أنانا». كان تيليش يفضل تعريف الله على أنه خلفية الوجود. المشاركة في إله فوق هذا الإله لايغربنا عن العالم بل يغمسنا في الحقيقة، إنه يعيدنا إلى أنفسنا. على البشر أن يستخدموا رموزاً عندما يتحدثون عن الكائن Being ذاته: فالحديث الحرفي أو الواقعي عنه هو تجسيد، وغير صحيح. من قرون مكنت رموز مثل «الله» «العناية الإلهية» أو «الخلود» الناس من احتمال رعب الحياة والموت، لكن عندما تفقد هذه الرموز قدرتها فهناك خوف وشك. والذين يتعرضون لهذا الخوف والقلق يجب عليهم أن يسعوا إلى الله فوق إله الوحدانية المشين، الذي فقد قوته الرمزية.

عندما كان يتحدث تيليش إلى العلمانيين كان يفضل استبدال الكلمة الفنية «خلفية الوجود» بـ «المعنى النهائي». فقد شدد على أن تجربة الإيمان البشرية مع «هذا الله فوق الله» لم تكن حالة خاصة متميزة عن الحالات الأخرى في تجربتنا العاطفية أو الثقافية. فليس بوسعك القول: «أمر الآن بتجربة دينية خاصة» لأن الله الذي هو وجود سابق وأساسي لجميع مشاعرنا من شجاعة وأمل ويأس. لم تكن حالة مميزة باسم خاص بها، بل كانت تكسح كل واحدة من خبراتنا الإنسانية العادية. فقبل قرن مضى قدم فيورباخ نداء مماثلاً عندما قال إن الله غير قابل للفصل عن السيكولوجيا الإنسانية السوية، وبذلك فقد تحول هذا الإلحاد إلى وحدانية جديدة الآن.

كان اللاهوتيون الليبراليون يحاولون اكتشاف فيما إذا كان بالإمكان أن نؤمن وبالوقت ذاته ننتمي إلى العالم الثقافي المعاصر. في تشكيل هذا المفهوم الجديد للّه فقد تحولوا إلى ضوابط أخرى: العلم والسيكولوجيا، وعلم الاجتماع، وإلى أديان أخرى. بيد أنه لم يكن في هذه المحاولة شيء جديد. **فأورجين وكلمينت الاسكندري** كانا مسيحيين ليبراليين في هذا المعنى في القرن الثالث عندما أدخلا الأفلوطينية إلى دين يهوى السامي. اليسوعي **بيير تلهارد دوشاردين** (١٨٨١ ـ ١٩٥٥) دمج إيمانه بالله مع العلم الحديث، كان عالم مستحاثات، وذا اهتمام خاص بحياة ماقبل التاريخ. واستمد من فهمه للارتقاء كي يشكل لاهوتاً جديداً. لقد رأى كل الصراع الارتقائي كقوة إلهية دفعت الكون من مادة إلى روح إلى شخصية وفي النهاية خارج الشخصانية إلى الله. كان الله متأصلاً ومجسداً في العالم الذي أصبح سراً مقدساً لحضوره. لقد اقترح شاردين أنه بدلاً من التركيز على يسوع الإنسان ينبغي على المسيحيين تنمية صورة كونية للمسيح كما هي في

رسائل القديس بولص إلى الكولوسيين واللافيثيين. فمن هذا المنظور كان **المسيح** «نقطة نهاية» الكون، ذروة سيرورة ارتقائية يصبح فيها الله الكل في الكل. فالكتاب المقدس يخبرنا أن الله محبة، ويبين العلم أن العالم الطبيعي يتقدم باتجاه تعقيد أكبر أبدي ونحو وحدة أكبر في هذا التنوع. كانت هذه الوحدة في التنوع سبيلاً آخر لتقدير المحبة التي تحيي الخلق كله. لقد وجه نقد إلى شاردين لأنه قد عرف الله بشكل كامل بالعالم الذي لاأثر فيه لأي معنى بتعالي الله، لكن لاهوته الدينوي هذا، كان تحولاً لقي الترحيب من قبل الكراهية للعالم التي كانت سمة مميزة للروحانية الكاثوليكية في أغلب الأحيان.

طوّر دانييل دي وليمز في الولايات المتحدة خلال ستينات هذا القرن مايعرف باسم لاهوت السيرورة الذي أكد أيضاً على وحدة العالم مع الله. لقد كان وليمز متأثراً كثيراً بالفيلسوف البريطاني أ.ن .وايتهيد ١٨٦١ ـ ١٩٧٤ الذي رأى الله مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بسيرورة العالم. لقد كان على وايتهد جعل لامعنى للّه كوجود آخر، مكتفٍ ذاتياً، لاسبيل إلى وصفه، لكنه صاغ رواية من القرن العشرين لفكرة الله النبوية وحالتها العاطفية:

> أؤكد أن الله يعاني بسبب اشتراكه في استمرارية حياة مجتمع الوجود. ومشاركته هذه هي المثل الأعلى للمعرفة والقبول، ويُحَوِّلُ بحب العناء الذي ينشأ في العالم. إنني أؤكد الحساسية الإلهية. فدونها لاأرى معنى لوجود الله[٨].

لقد وصف الله على أنه «الرفيق العظيم» الذي يشاركنا المعاناة، ويتفهمنا» . أحب وليمز تعريف وايتهيد، وكان يحب أن يتحدث عن الله على أنه «سلوك» العالم أو «كحادثة»[٩]. من الخطأ أن نضع نظام مافوق الطبيعة مقابل عالم تجربتنا الطبيعي لأن هناك نظاماً واحداً للوجود، وهذا ليس تقليلياً على أية حال. يجب أن يتضمن فهمنا الطبيعي جميع الطموحات، والمقدرات، والقدرات الكامنة التي بدت إعجازية ذات يوم، وأن يشمل كذلك «تجاربنا الدينية» كما أكد البوذيون على ذلك باستمرار. وعندما كان يسأل فيما إذا كان يعتقد أن الله منفصل عن الطبيعة كان يجيب أنه غير متأكد. كان يكره فكرة اللامبالاة اليونانية التي وجدها تجديفية تقريباً، لأنها كانت تصور الله بعيداً وغير مكترث وأناني. أنكر أنه كان يدافع عن وحدة الوجود. فلاهوته كان يسعى إلى تصحيح عدم التوازن الناجم عن تغريب الله الذي كان محالاً قبوله بعد أوشفيتز وهيروشيما.

كان آخرون أقل تفاؤلاً بإنجازات العالم المعاصر فأرادوا العودة إلى تعالي الله كتحد للبشر. فاليسوعي **كارل راهنر** طور لاهوتاً أكثر تسامياً يرى الله السر الأكبر، ويسوع التجلي الحاسم لما بوسع البشرية أن تبلغه. كذلك شدد **برنارد لونرجن** على أهمية التعالي

وعلى الفكر كنقيض للتجربة. الفكر الأعزل لايستطيع بلوغ الرؤى التي يسعى إليها: إنه يصل باستمرار إلى حواجز تعيق الفهم، وتتطلب منا أن نغير مواقفنا. ففي جميع الحضارات كان البشر مدفوعين بنفس الأوامر: أن يكونوا أذكياء، مسؤولين عقلانيين، محبين، وأن يتغيروا إذا دعت الضرورة ذلك. فطبيعة البشرية ذاتها تتطلب منا أن نتجاوز أنفسنا ومفاهيمنا الراهنة ، ويدل هذا المبدأ على حضور ماقد سمي الإله في طبيعة السعي الإنساني الجاد ذاته. فاللاهوتي السويسري **هانس أورس فون بالتسار** يعتقد أنه بدلاً من البحث عن الله في المنطق والتجريد يجب أن ننظر إلى الفن: فالتجلي الكاثوليكي هو بالأساس لاتجسيدي. ويبين من خلال دراساته الممتازة **لدانتي وبونا فينتورا** أن الكاثوليكيين قد أرادوا الله في شكل إنساني. فتأكيدهم على الجمال في ملامح الطقس والمسرحية وفي الفنانين الكاثوليكيين العظام يدل على أنه ينبغي على الحواس أن تجد الله وليس فقط بالأجزاء التجريدية والدماغية في الإنسان.

حاول المسلمون واليهود كذلك النظر إلى الماضي كي يجدوا أفكاراً عن الله تناسب الحاضر. **فأبوا الكلام أزاد** (١٩٥٩) لاهوتي باكستاني بارز عاد إلىالقرآن كي يجد سبيلاً لرؤية إله لم يكن متعالياً جداً بحيث لايغدو باطلاً وليس شخصياً جداً فلا يغدو صنماً. لقد أشار إلى طبيعة الحديث القرآني الرمزية مشيراً إلى التوازن بين المجازي والتشبيهي والتجسيدي من جهة وإلى المذكرات الثابتة بأن الله لامثيل له من ناحية ثانية. في حين نظر آخرون إلى المتصوفين بحثاً عن تصور حول علاقة الله بالعالم. فالمتصوف السويسري فريت **أوف شون** أحيا معتقد ابن العربي «وحدة الوجود» كي يبين بما أن الله هو الحقيقة الوحيدة، فلا شيء موجود سواه، والعالم ذاته إلهي بشكل مناسب. فهو يصف هذا ويذكرنا أن هذه هي حقيقة سرية لايمكن فهمها إلا من خلال ضوابط صوفية سرية.

رأى آخرون امكانية الوصول الى الله بسهولة أكثر، وله علاقة بالتحدي السياسي الراهن. ففي السنوات التي أدت إلى الثورة الإيرانية استقطب الفيلسوف العلمي الشاب الدكتور **علي شريعتي** جموعاً هائلة من أفراد الطبقة الوسطى المتعلمين. وكان المسؤول عن تجنيدهم ضد الشاه علماً أن معظم رجال الدين لم يكونوا موافقين على قسم كبير من رسالته الدينية. أثناء الإضرابات كان الناس يحملون صورته إلى جانب صورة **آية الله الخميني** على الرغم من أنه لم يكن واضحاً كيف سيشارك في إيران الخميني. كان شريعتي مقتنعاً أن النزعة الغربية قد غربت المسلمين عن جذورهم الثقافية، ولعلاج هذا التشوه يجب عليهم أن يعيدوا تفسير رموز دينهم القديمة. فالنبي محمد قد فعل الشيء ذاته عندما أعطى طقس الحج الوثني مرجعية وحدانية. ففي كتابه (الحج) أخذ قُرّاءه في رحلة حج إلى مكة

مفصحاً تدريجياً عن مفهوم ديناميكي للّه الذي كان على كل مسلم خلقه تخيلياً بنفسه. وعن وصول الحجيج إلى الكعبة سيدركون كم سيكون ذلك مناسباً لو أن الكعبة فارغة : «فالكعبة ليست غايتكم النهائية، إنها آية كيلا تضلوا الطريق، إنها تدلكم فقط على الطريق».[١٠] الكعبة تشهد على أهمية تعالي الله عن كل التعبيرات البشرية التي ينبغي ألا تصبح غايات بحد ذاتها. «فلم الكعبة هي مجرد مكعب دون زخرفة أو زينة؟ لأنها تمثل سر الكون: فالله لاشكل له، ولالون، ولانظر، مهما كان الشكل أو الشرط الذي يختاره البشر أو يرونه أو يتخيلونه فإنه ليس الله».[١١] وهكذا أصبح الحج نقيضاً للتغريب الذي كان يحسه الكثيرون في إيران في فترة مابعد الاستعمار. إنه يمثل مسار وجود كل إنسان يحول حياته ويوجهها باتجاه الله الذي لايُدْرَكْ. كان الإيمان الفعال خطراً: لقد عذبه البوليس السري التابع للشاه ونفاه، ولربما كان هو المسؤول عن موته في لندن عام ١٩٧٧ .

لقد تبنى **مارتن بوبر** (١٨٧٨ ـ ١٩٦٥) رؤية ديناميكية لليهودية كسيرورة روحانية، صراع لوحدة أساسية. فالدين كان يتكون كلياً من مقابلة مع إله شخصي يتبوأ مكاناً في اجتماعاتنا بالبشر الآخرين. هناك عالمان: أحدهما مملكة المكان والزمان حيث ترتبط بوجودات أخرى كارتباط الموضوع والمحمول مثل «أنا»I، هو أو هي it لغير العاقل). وترتبط المملكة الثانية بوجودات أخرى كما هي حقاً كغايات بحد ذاتها هذه هي مملكة أنا ـ أنت التي تكشف عن حضور الله.

كانت الحياة حواراً لاينتهي مع الله الذي لايهدد حريتنا أو قدرتنا على الإبداع لأن الله لايخبرنا عما يطلبه منا. إننا نشعر به كحضور فقط، وكآمر، وعلينا أن نتوصل إلى المعنى بأنفسنا. هذه النظرة كانت تعني قطيعة مع معظم التراث اليهودي. وتأويلات بوبر للنصوص التراثية مجهدة أحياناً. وبما أنه كان من أنصار **كانط** فلم يكن لديه وقت للتوراة التي وجد أنها تجلب التغريب: كان الله معطياً للشريعة. كان لقاء أنا ـ أنت ـ يعني الحرية والعفوية ولم يكن يعني عبء ماضٍ تراثي. مع ذلك فالوصايا العشر تعتبر مركزية في معظم الروحانية اليهودية. وقد يفسر هذا لماذا حظي بوبر بشعبية أكبر بين المسيحيين من شعبيته بين اليهود.

لقد أدرك بوبر أن كلمة الله قد مُرِّغَتْ، وأُنزلت مكانتها، مع ذلك رفض أن يتخلى عنها: «أين أجد كلمة مساوية لها كي أصف الوجود ذاته؟» إنها تحمل معنى عظيماً معقداً، وذات ظلال مقدسة كثيرة. أما الذين يرفضون كلمة الله فينبغي احترامهم لأن أشياء كثيرة مرعبة قد ارتكبت باسمه.

«من السهل أن نفهم لِمَ نجد من يقترحون فترة صمت حيال «الأشياء الأخيرة»، بحيث أن الكلمات المستخدمة خطأً يمكن تصحيحها. لكن ليست هذه هي الطريقة السليمة لتصحيحها. إننا لانستطيع تنظيف كلمة الله، ولانستطيع جعلها كُلاً، لكن بما أنها ملوثة ومهروسة كما هي، يمكننا رفعها من الأرض ووضعها فوق في ساعة حزن كبير»[١٢].

لم يكن بوبر كسائر العقلانيين لأنه لم يعارض الأسطورة: فقد وجد أن أسطورة لوريا عن الجمرات الإلهية في العالم ذات أهمية رمزية حاسمة. ويمثل انفصالها عن الرب شعور البشر بالغربة، فعندما نتواصل مع الآخرين نعيد الوحدة البدئية التي تقلل الاغتراب في العالم.

نظر بوبر إلى الخلف، إلى الكتاب المقدس والهاديسية Hasidism ، بينما عاد ابراهام يوشع هيرشل إلى روح الأحبار والتلمود. لقد اعتقد ـ خلافاً لما اعتقده بوبر ـ أن الوصايا ستساعد اليهود على احتمال الجوانب اللاإنسانية التي تنضوي عليها الحداثة. لقد كانت الوصايا أفعالاً تلبي حاجة الله أكثر مما كانت تلبي احتياجاتنا. فالحياة الحديثة تتسم بنزع الصفة الشخصية وبالاستغلال: حتى يتم تخفيض مكانة الله إلى شيء يجب احتكاره وجعله يخدم دورنا. وبالتالي أصبح الدين مملاً وتافهاً، كنا بحاجة إلى «لاهوت في العمق» كي ينقب تحت البنى، ويستعيد الرهبة الأولى والسر والتعجب. لم تكن مجدية محاولة إثبات الله منطقياً. وكان الإيمان بالله ينبع من خوف فوري لاعلاقة له بالمفاهيم والعقلانية. ينبغي أن نقرأ الكتاب المقدس مجازياً كما نقرأ الشعر إذا كان المراد منه أن يقدم ذلك الإحساس بالمقدس. وينبغي أن نرى الوصايا العشر إشارات رمزية تدربنا على العيش في حضرة الله. فكل وصية هي مكان لقاء بتفاصيل دقيقة من الحياة الدنيوية، وكعمل فني لكل وصية منطقها ووقعها الخاص بها. فقبل كل شيء يجب أن ندرك أن الله يحتاج البشر. إنه ليس إله الفلاسفة البعيد بل هو إله العواطف الذي وصفه الأنبياء.

لقد جذبت فكرة الله الفلاسفة الملحدين خلال النصف الثاني من القرن العشرين. فمارتن هايدغار (١٨٩٩ ـ ١٩٧٦) في كتابه (الوجود والزمن) ١٩٢٧ رأى الوجود كما رآه إيليتش مع أنه أنكر أن الوجود كان الله بالمعنى المسيحي: لقد كان مميزاً عن وجودات محددة ومنفصلاً تماماً عن مجالات الفكر العادية. لقد ألهم هذا الكتاب بعض المسيحيين مع أن قيمته الأخلاقية كانت موضع تساؤل لارتباطه بالنظام النازي، ففي محاضراته الافتتاحية في فريبورغ بعنوان (ماهي الميتافيزيقا؟) طور هايدغار عدداً من الأفكار التي كانت على السطح في أعمال **أفلوطين** ودنيس وإرجينا فبما أن الوجود هو «آخر كلياً»فهو

في الحقيقة لاشيء ـ اللاشيء، ليس مادة وليس وجوداً محدداً، مع ذلك فهو الذي يجعل جميع الوجودات ممكنة. لقد اعتقد القدماء أن اللاشيء أتى من لاشيء لكن هايدغار تحفظ على هذه البديهية. لقد أنهى محاضرته بطرح سؤال كان قد طرحه ليبنز:

«لما نقول هناك وجودات بدلاً من القول: ليس ثمة وجود؟». هذا السؤال يثير الصدمة والدهشة والتعجب التي كانت ثابتة في رد الفعل الإنساني تجاه العالم. لماذا كان يتوجب وجود أي شيء على الإطلاق؟ في كتابه (مدخل إلى الميتافيزيقا)١٩٥٣ بدأ هايدغار بطرح السؤال ذاته. اعتقد أن اللاهوت كان الإجابة، وأحال كل شيء إلى شيء ما آخر إلى الله، لكن هذا الله كان مجرد وجود آخر أكثر من كونه شيئاً آخر بالكامل. كانت فكرة هايدغار فكرة دونية لإله الدين على الرغم من أن الكثير من المتدينين يشتركون معه في رأيه هذا ـ لكنه غالباً ماتحدث بكلمات صوفية عن وجود ما.

إنه يتكلم عنه كتناقض كبير، فيصف عملية التفكير كانتظار أو إصغاء إلى وجود، ويبدو أنه يتعرض لعودة وانسحاب الوجود مثلما يشعر المتصوفون في غياب الله. ليس هناك شيء يدعو البشر إلى الاعتقاد بأن الكائن هو وجود. فمنذ العصر الإغريقي كان الناس في العالم الغربي ميالين إلى نسيان الكائن وركزوا على كائنات بديلة عن ذلك. وأدت هذه العملية إلى ثمار نجاح تقني حديث. ففي المقالة التي كتبها في نحو نهاية حياته (إله فقط يستطيع أن ينقذنا) اقترح هايدغار أن تجربة غياب الله في عصرنا قد تحررنا من الانشغال بالكائنات. لكن لم يكن هناك شيء نفعله كي نعيد الوجود في الحاضر. بإمكاننا أن نأمل فقط بظهور جديد في المستقبل.

رأى الفيلسوف الماركسي إرنست بلوخ أن فكرة الله طبيعية للبشرية، فالحياة البشرية كلها كانت موجهة إلى المستقبل: فنحن نشعر بحياتنا أنها غير تامة وغير منتهية. فنحن لسنا راضين أبداً بل نريد المزيد. وأجبرنا هذا الإحساس على أن نفكر ونطور لأن في كل نقطة من حياتنا علينا أن نتجاوز أنفسنا وأن نستمر إلى المرحلة التالية: على الرضيع أن يصبح طفلاً يحبو، ثم عليه أن يتغلب على ضعف قدراته ليصبح طفلاً... إلى آخره. فجميع أحلامنا وطموحاتنا تشخيص لِما سيأتي. فحتى الفلسفة تبدأ بالتساؤل الذي هو التجربة لعدم المعرفة وليس بعد. فالإشتراكية أيضاً تتطلع إلى يوتوبيا، لكن على الرغم من الرفض الماركسي للإيمان حيث هناك أمل هناك أيضاً دين. لقد رأى بلوخ ـ كما رأى فيورباخ ـ الله كمثل إنساني أعلى لم يتحقق بعد. لكن بدلاً من أن يرى أن هذا يؤدي إلى التغريب وجده أمراً أساسياً للشرط الإنساني.

ماكس هوركهايمر (١٨٩٥ ـ ١٩٧٣) المنظر الاجتماعي الألماني من مدرسة

فرانكفورت رأى الله أيضاً كمثل أعلى ذي أهمية بطريقة تذكرنا بالأنبياء. فسواء وجد الله، وسواء آمنا به أم لم نؤمن فذلك أمر غير ضروري. فدون فكرة الله لاوجود لمعنى مطلق سواء للحقيقة أو الأخلاقية: تصبح الأخلاق مسألة ذوق فقط أو حفلة مزاجية أو نزوة. ومالم يشمل علم السياسة والأخلاق فكرة الله فإنهما سيبقيان متصفين بالبراغماتية والدهاء بدلاً من اتسامهما بالحكمة. فإذا لم يكن هناك (مطلق) فليس هناك سبب يدعونا إلى عدم الكراهية أو إلى اعتبار الحرب أسوأ من السلام. فالدين أساساً هو شعور داخلي بأن هناك إله. فإحدى أحلامنا الأولى هو التوق إلى العدالة (كم مرة نسمع فيها الأطفال يتذمرون بالقول: هذا ليس عدلاً). الدين يسجل الطموحات والاتهامات لعدد لايحصى من البشر في وجه المعاناة والخطأ. فالدين يجعلنا مدركين لطبيعتنا المحدودة؛ فنحن جميعاً نأمل ألّا يكون الظلم هو الكلمة الأخيرة في العالم.

الحقيقة التي يجب أن يرجع الناس إليها ـ الذين لديهم معتقدات دينية ـ هي أن عليهم العودة إلى موضوعات مركزية قد اكتشفناها في تاريخ الله تدل على أن الفكرة ليست غريبة كما يعتقد الكثيرون منا.

فخلال النصف الثاني من القرن العشرين حدث ابتعاد عن فكرة الله الشخصي الذي يتصرف كما يتصرف معظمنا فلم يكن في هذا الابتعاد شيء جديد. فكما رأينا يظهر الكتاب اليهودي المقدس الذي مايزال المسيحيون يسمونه العهد القديم ـ سيرورة مماثلة، بينما رأى القرآن الله بكلمات أقل شخصانية مما رآه التراث اليهودي المسيحي منذ البداية. معتقدات مثل الثالوث والميثيولوجيا ورمزية النظم الصوفية سعت جميعاً إلى القول أن الله كان خارج الشخصانية. مع ذلك فهذا المسعى لم يتم إيضاحه لكثير من المؤمنين.

فعندما نشر **جون روبنسون** أسقف **وول وي** (الصدق مع الله) ١٩٦٣ حدثت ضجة كبيرة في بريطانيا عندما قال إنه لم يعد بوسعه الإقرار بالله الشخصي القديم «هناك». وكذلك حدثت ضجة مماثلة على ملاحظات أبداها **ديفيد جينكينز** أسقف **ديورهام** على الرغم من أنها ملاحظات عادية في الأوساط الأكاديمية. وقد وُصِمَ **دون كيوبيت** بـ «القس الملحد»الذي كان عميد كلية **عمانوئيل في كامبريدج**. لقد وجد الإله الواقعي التراثي في الوحدانية أمراً غير مقبول، واقترح شكلاً من **البوذية المسيحية** يضع المعرفة الدينية قبل اللاهوت. توصل كيوبيت ـ كما توصل روبنسون ـ إلى رؤية فكرية توصل إليها المتصوفون في الأديان الثلاثة عبر سبيل أكثر حدسية. ففكرة أن الله غير موجود فعلاً، وأن لاشيء هناك بقيتا بعيدتين عن أن تكونا فكرتين جديديتين.

هناك عدم تسامح متزايد حيال صور غير ملائمة للمطلق، ويجيء هذا التحطيم

للأيقونات سليماً لأن فكرة الله قد استخدمت في الماضي لتؤدي إلى تأثير كارثي. إحدى التطورات الجديدة التي تشكل سمة بارزة منذ سبعينات هذا القرن كانت ظهور نوع جديد من التدين نسميه في الواقع «النزعة الأصولية» في معظم مناطق وجود الأديان العالمية، من بينها أديان الله الثلاثة. فروحانية سياسية رفيعة هي حرفية وغير متسامحة في رؤيتها. ففي الولايات المتحدة التي كانت دائماً ميالة إلى حماسة ورؤية متطرفة نجد أن الأصولية المسيحية قد ربطت نفسها باليمين الجديد. قام الأصوليون بحملة من أجل إلغاء الاجهاض قانونياً، وتبنوا خطاً متشدداً حيال الحشمة الأخلاقية والاجتماعية. حققت الأغلبية الأخلاقية التي يتزعمها جيري فَالْوِيلْ سلطة سياسية مذهلة خلال ولاية الرئيس ريغان. ثمة أنجيليون آخرون مثل موريس كرولو الذي يأخذ ملاحظات يسوع حرفياً، يعتقدون أن المعجزات هي علامة أساسية للدين الحق. فالله سوف يعطي المؤمن أي شيء يطلبه منه في الصلاة. وفي بريطانيا زعم الأصوليون من أمثال **كولين إركهات** الشيء ذاته. ويبدو أن الأصوليين المسيحيين يقيمون وزناً قليلاً للمحبة والتراحم عند يسوع. إنهم يدينون الناس بسرعة ويرونهم «أعداء الله»، ويعتقدون أن **اليهود والمسلمين** من رواد جهنم، وكان **إركهات** قد أعلن أن جميع الأديان الشرقية تستمد إلهامها من **الشيطان**.

وفي العالم الإسلامي حدثت تطورات مماثلة امتدت إلى الغرب. فقد أسقط الأصوليون المسلمون حكومات واغتالوا أو هددوا أعداء الإسلام بعقوبة الموت، وكذلك استوطن اليهود الأصوليون في الأراضي المحتلة في الضفة الغربية وقطاع غزة مبيتين نية طرد السكان العرب ولو بالقوة عند الضرورة. فهم بذلك يعتقدون أنهم يمهدون الطريق لظهور **المسيح** المنتظر الذي أصبح ظهوره قريباً. فالأصولية بجميع أشكالها هي إيمان منقوص. وهكذا فالحبر مائير كاهانا عضو في اليمين المتطرف، بل الأكثر تطرفاً في هذا اليمين اغتيل في نيويورك عام١٩٩٠ .

> **لاتوجد عدة رسالات في اليهودية، بل هناك رسالة واحدة وهي أن نفعل مايريده الله. فأحياناً يريدنا الله المضي إلى الحرب، وأحياناً يريدنا أن نعيش في سلام.. لكن هناك رسالة واحدة: الله أرادنا أن نأتي إلى هذه البلاد كي نخلق دولة يهودية**[١٣].

يمسح قوله هذا قروناً من التطور اليهودي لأنه يعود إلى منظور سفر التثنية من كتاب **يشوع**. فليس مستغرباً أن نجد الناس الذين يسمعون هذا النوع من التجديف الذي يجعل الله ينكر حقوق الإنسان، شعب آخر يعتقد أنه كلما أسرعنا في التخلي عنه كلما كان ذلك أفضل.

كما رأينا في الفصل الأخير فإن هذا النوع من التدين هو في الواقع تراجع عن الله. وأن نجعل من ظواهر تاريخية مثل «القيم الأسرية» المسيحية، أو«الإسلام» أو«الأرض المقدسة» بؤرة دينية إنما يعتبر هذا شكلاً جديداً للوثنية. فلقد كان هذا النوع من الاستقامة المحاربة إغراء دائماً للموحدين عبر تاريخ الله الطويل، وينبغي رفضها لأنها غير صادقة. لقد وصل إله اليهود والمسيحيين والمسلمين إلى منطلق تعيس لأن الإله القبلي يهوى كان إلهاً قاتلاً ومتحيزاً لشعبه. والصليبيون الذين يعودون إلى روح الجماعة البدائية هذه إنما يعلون قيم القبيلة إلى مرتبة عالية لايمكن قبولها، ويستبدلون المثل التي صنعها الإنسان بالوجود المتعالي الذي سيكون تحدياً لنزعاتنا. وهم ينكرون أيضاً موضوعاً وحدانياً حاسماً. فمنذ أن أصلح أنبياء إسرائيل عبادة يهوى الوثنية القديمة أعلى إله الموحدين المثل الأعلى في الرحمة.

لقد رأينا أن الرحمة كانت سمة مميزة لمعظم الإيدلوجيات التي وجدت في العصر المحوري. فالمثل الأعلى في الرحمة قد أجبر البوذيين على إحداث تغير جذري في توجههم الديني عندما أدخلوا الولاء إلى بوذا. لقد شدد الأنبياء على عدم جدوى العقيدة والإيمان مالم يتبنى المجتمع ككل روحاً جماعية أكثر عدالة وتراحماً. وهذه الرؤى تطورت على يد يسوع وبولص والأحبار الذين اشتركوا جميعاً في نفس المثل اليهودية، واقترحوا تغييرات أساسية في اليهودية كي يدخلوها إليها. ولقد جعل **القرآن** خلق مجتمع عادل متراحم جوهراً في دين الله. الرحمة فضيلة صعبة، على وجه الخصوص لأنها تتطلب منا الخروج خارج حدود أنانيتنا، وعدم إحساسنا بالأمن، وأهواءنا الموروثة. ليس مستغرباً أن نجد أن الأديان الثلاثة قد فشلت في إنجاز هذه المعايير السامية في بعض الفترات. فخلال القرن الثامن عشر رفض التأليهيون معظم المسيحية الغربية التراثية لأنها أصبحت قاسية وغير متسامحة بشكل جلي، وينطبق هذا على عالمنا اليوم. في أغلب الأحيان يشترك جميع المؤمنين التقليديين الذين ليسوا أصوليين باستقامتهم العدوانية. فاستخدام الله كي يثير حبهم أو كراهيتهم أمر ينسبونه عادة إلى الله. فاليهود والمسيحيون والمسلمون الذين يحضرون مراسم دينية يشوهون الناس الذين ينتمون إلى معسكرات أثنية وإيديولوجية تنكر واحدة من حقائق دينهم الأساسية. ليس مناسباً للذين يسمون أنفسهم **يهوداً** أو **مسيحيين** أو **مسلمين** أن يتغاضوا عن نظام اجتماعي لاتسوده المساواة. إله الوحدانية التاريخية يأمر بالرحمة لابالقربان، بالتراحم أكثر مما يطلب القربان المقدس الزخرفي.

في أغلب الأحيان هناك فارق بين الناس الذين يمارسون أحد أشكال العبادة في دين ما والذين نمّوا إحساساً بالرحمة. فقد شجب الأنبياء معاصريهم الذين كانوا يعتقدون أن عبادة المعبد كانت كافية. لقد أوضح **يسوع وبولص** أن الالتزام الخارجي لاجدوى منه إذا

لم يترافق بالمحبة: عبادة من هذا النوع أفضل بقليل من نحاس أصفر أو صنجات تدق. ولقد خاض **محمد** صراعاً مع العرب الذين أرادوا عبادة الإلهات الوثنية إلى جانب الله في الشعائر القديمة دون إدخال روح الجماعة المتراحمة التي كان يأمر الله بها كشرط لكل دين حق. وكان هناك انقسام مماثل في عالم **روما الوثنية**: كان الدين العباداتي القديم يحتفي بالتمايز الطبقي، بينما بشر الفلاسفة برسالة اعتقدوا أنها ستغير العالم. فقد تكون أقلية هي التي التزمت بدين الإله الواحد الرحيم بينما وجدت الأغلبية أن من الصعب مواجهة تطرف التجربة الدينية بأوامر أخلاقية لامساومة فيها. فمنذ أن أحضر **موسى ألواح الشريعة** من قمة **سيناء** نجد أن الأغلبية فضلت عبادة **العجل الذهبي**، صورة غير مهددة تراثية لإله أقاموه بأنفسهم في طقوس تبجيلية زمنية معزية. ولقد أشرف كبير الأحبار **آرون** على صناعة التمثال الذهبي. المؤسسة الدينية ذاتها صماء في أغلب الأحيان عن طموح الأنبياء والمتصوفين الذين ينقلون الأنباء من إله متطلباته أكثر بكثير.

بالإمكان استخدام الله كدواء غير مجدٍ، وبديلاً عن الحياة الدنيوية، وكغاية لخيال متساهل. لقد استخدمت فكرة الله مراراً كأفيون مخدر للناس. لقد فُهِمَ الله على أنه وجود آخر مثلنا تماماً لكنه أكبر وأفضل منا في علياء سمائه التي يتصورها الناس فردوساً لملذات دنيوية. مع ذلك فقد استُخدم الله أساساً لمساعدة الناس في التركيز على هذا العالم وعلى مواجهة الواقع غير السار. فحتى العبادة الوثنية ليهوى - بكل عيوبها الظاهرة - شددت على تورطه في أحداث راهنة في زمن غير مقدس، كنقيض للزمن المقدس زمن الشعيرة والأسطورة. لقد أجبر **أنبياء إسرائيل** شعبهم على مواجهة الملامة الاجتماعية والتوعد بكارثة سياسية باسم **الله** الذي كشف عن نفسه لهم في هذه الأحداث التاريخية. وقد أكد الاعتقاد **المسيحي** بالتجسيد على الملازمة الإلهية في عالم الجسد والدم. بينما كان الاهتمام بما يجري هنا والآن بارزاً بشكل خاص في **الإسلام**: لم يكن بوسع أحد أن يكون واقعياً أكثر من **محمد** الذي كان عبقرياً في المجالين الروحي والسياسي معاً. لقد شاركته أجيال تالية من المسلمين اهتمامه في تجسيد المشيئة الإلهية في التاريخ الإنساني عن طريق إقامة مجتمع لائق عادل. منذ البداية كان الله يأمر بالفعل. فمن اللحظة التي استدعى فيها **إيل**، أو يهوى، أو **الله إبراهيم** من أسرته في **حران** فقد استدعى الدين فعلاً مادياً في هذا العالم وغالباً مايكون تخلياً مؤلماً عن المقدسات القديمة. كان هذا الاقتلاع يتضمن توتراً كبيراً كذلك. الله القدوس الذي كان آخر كلياً عرفه الأنبياء كصدمة عنيفة، وطالب بقداسة مماثلة وانفصال عن شعبه. عندما تكلم **الله** إلى **موسى** على قمة **سيناء** لم يكن مسموحاً للإسرائيليين الاقتراب من أسفل الجبل وهكذا باعد برزخ جديد كلياً بين البشر والإله بشكل مفاجىء، ممزقاً النظرة **الوثنية المقدسة**. ولذلك كان هناك كمون للتغريب عن

العالم الذي عكس بزوغ فجر وعي باستقلالية ذاتية لاتغريبية للفرد. فليس من قبيل المصادفة أن تضرب الوحدانية جذورها أخيراً خلال النفي إلى بابل عندما كان الإسرائيليون قد طوروا أيضاً المثل الأعلى بالمسؤولية الشخصية الذي كان حاسماً في **اليهودية والإسلام** معاً.(١٤) فقد رأينا أن الأحبار استخدموا فكرة الله الملازم كي يساعدوا اليهود على تنمية إحساس بالحقوق المقدسة للشخصية الإنسانية. مع ذلك استمر التغريب في كونه خطراً في الأديان الثلاثة. في الغرب كانت معرفة الله مترافقة باستمرار مع إحساس بالذنب وبأنثروبولوجيا تشاؤمية. في **اليهودية والإسلام** لايوجد شك بأن التقيد بالتوراة والشريعة قد اعتبر أحياناً إذعاناً تابعاً لقانون خارجي، ومع ذلك قد لايكون شيء أبعد عن نية الناس الذين جمعوا هذه المدونات القانونية.

هؤلاء الملحدون الذين نادوا بالتحرر من إله يطلب خضوعاً عبدياً إنما كانوا يحتجون على صورة غير لائقة لكنها مألوفة ـ لسوء الحظ ـ عن الله. وكان ذلك مبنياً على تصور شخصاني للإله. وكان هذا التصور يفسر صورة حكمة الله في الكتب المقدسة بشكل حرفي أكثر مما ينبغي، وافترض أن الله كان نوعاً من أخ كبير في السماء. هذه الصورة للّه كطاغية ـ يفرض شريعة غريبة وعلى خدمه السير عليها دون رغبة منهم. فإلقاء الرعب بين الناس طالباً الطاعة المدنية ملوحاً بالتهديدات لم يعد أمراً مقبولاً وحتى غير عملي. وهذا ماأوضحه تهاوي الأنظمة الشيوعية بشكل دراماتيكي في خريف عام ١٩٨٩ . فكرة الله المصدر للشريعة والحكم ليست مناسبة لطبع مابعد الحداثة. والملحدون الذين اشتكوا من أن فكرة الله كانت غير طبيعية لم يكونوا على صواب تام. فقد رأينا أن اليهود والمسيحيين والمسلمين قد طوروا أفكاراً متماثلة عن الله، وهي مماثلة أيضاً لتصورات أخرى حول المطلق. عندما يحاول الناس إيجاد معنى وقيمة نهائية في الحياة البشرية يبدو أن عقولهم تمضي في اتجاه محدد. فهم لم يكونوا مجبرين على القيام بهذا، وهذا شيء يبدو طبيعياً للبشرية.

إذا لم يكن على المشاعر أن تنحط إلى انغماس أو عدوانية أو انجراف عاطفي غير سليم، عندها ينبغي أن يكون العقل النقدي آمراً. فتجربة الله يجب أن تحتضن الميول الشائعة ومن ضمنها ميول العقل. كانت تجربة الفلسفة محاولة لربط الإيمان بالله مع المذهب العقلاني الجديد وسط المسلمين واليهود والمسيحيين الغربيين في مرحلة لاحقة. وفي النهاية تراجعوا جميعاً عن الفلسفة. فقد قرروا أن للعقلانية ميادينها، خاصة في الدراسات التجريبية كالعلم والطب والرياضيات، لكنها ليست مناسبة كلياً في مناقشة إله يقع خارج المفاهيم والتصورات. لقد أدرك **اليونانيون** هذا من قبل، فطوروا عدم ثقة مبكرة

في ميتافيزيقاهم. كانت إحدى معوقات الطريقة الفلسفية لمناقشة الله هي أنها تجعل الله المتعالي مجرد كائن آخر، أعلى من الأشياء الموجودة بدلاً من واقع تراتب مختلف كلياً. مع ذلك كانت مغامرة الفلسفة هامة لأنها أظهرت قبولاً لضرورة ربط الله بتجارب أخرى حتى ولو كانت فقط لتحديد المدى الذي كان فيه هذا ممكناً. فدفع الله إلى عزلة فكرية في غيتو مقدس خاص به أمر غير سليم وغير طبيعي. وقد يشجع هذا الناس على الاعتقاد أنه ليس ضرورياً تطبيق معايير عادية من التقدير والعقلانية على السلوك الذي يفترض أن الله قد ألهمه.

منذ البداية كانت الفلسفة مرتبطة بالعلم، وكان حماسها الأول تجاه الطب والفلك والرياضيات قد قاد الفلاسفة المسلمين الأوائل إلى مناقشة الله بكلمات ميتافيزيقية. لقد أحدث العلم تحولاً رئيسياً في نظرتهم، فوجدوا أن ليس في وسعهم أن يفكروا بالله بالطريقة نفسها التي يفكر فيها إخوانهم المسلمون. لقد كان التصور الفلسفي للّه مختلفاً جداً عن نظرة **القرآن**. لكن الفلاسفة أحيوا بعض الآراء التي كانت مهددة بالضياع في الأمة في ذلك الوقت. وهكذا كان **للقرآن** موقفاً إيجابياً جداً من التراثات الأخرى: لم يكن **محمد** يعتقد أنه يؤسس ديناً جديداً استثنائياً، وكان يعتبر أن مصدر الدين القويم هو الله الأحد. بحلول القرن التاسع عشر كان العلماء قد بدأوا يفقدون هذه النظرة، وكانوا يطورون مذهباً إسلامياً على أنه الدين الواحد الحق. لقد ارتد الفلاسفة إلى التوجه الكوني القديم مع أنهم بلغوه بطريقة مختلفة. ولدينا اليوم فرصة مماثلة. ففي عصرنا العلمي ليس في وسعنا أن نفكر بالله بالطريقة نفسها التي فكر بها أسلافنا، لكن تحدي العلم قد يساعدنا على قبول بعض حقائق قديمة.

لقد رأينا أن **ألبرت آينشتاين** كان لديه قبولٌ لدين صوفي، وعلى الرغم من ملاحظاته الشهيرة حول إله لا يلعب النرد فإن **أينشتاين** لم يكن يعتقد أن نظريته النسبية لا بد أن تؤثر على مفهوم الله. فخلال إحدى زياراته إلى **إنجلترا** عام ١٩٢١ سأله أسقف كانتربري عن معاني النسبية في الدين. فأجابه أنيشتاين: «ليست لها معاني. فالنسبية مسألة علمية محضة ولا علاقة لها بالدين»[١٥]. عندما يشعر المسيحيون بالإحباط الذي يجلبه لهم علماء من أمثال **ستيفين هوكنغ** الذي لا يستطيع أن يجد متسعاً للّه في كوسمولوجياه، فمن المحتمل أنهم ما يزالون يفكرون بالله بمفردات شخصانية ككائن خلق العالم بالطريقة نفسها كما نفعل نحن. مع ذلك لم يكن الخلق مفهوماً أصلاً بطريقة حرفية فالاهتمام بيهوى بصفته خالقاً لم يدخل إلى اليهودية حتى النفي إلى بابل. وكان مفهوماً غريباً عن العالم اليوناني: فالخلق من عدم لم يكن عقيدة رسمية مسيحية حتى المجمع المسكوني في **نيقيا** عام ٣٤١ .

الخلق مسألة مركزية في القرآن، لكنه مثل جميع الآيات عن الله، كان الخلق آية لحقيقة لا يمكن فهمها. وقد وجد العقلانيون اليهود والمسلمون هذا الاعتقاد صعباً جداً وإشكالياً فرفضه كثيرون، بينما فضل المتصوفون والقباليون جميعاً تشبيه **الفيض اليوناني**. لم تكن الكوسمولوجيا ـ على أية حال ـ تعبيراً علمياً لحقيقة سيكولوجية أو روحية. وبالتالي هناك حماسة فاترة تجاه العلم الحديث في العالم الإسلامي: فكما رأينا كانت تمثل أحداث التاريخ الحديث تهديداً أكبر من تهديد العلم للمفهوم التراثي عن الله. بينما ساد في الغرب فهم أقرب إلى الحرفية للكتاب المقدس. فعندما يشعر بعض المسيحيين الغربيين أن إيمانهم بالله قد لغمه العلم الحديث نجدهم يتصورون الله على أنه الميكانيك Mechanich العظيم الذي أوجده **نيوتن**. أو مفهوماً شخصانياً للّه الذي يجب رفضه استناداً إلى أسس دينية وعلمية أيضاً. فقد يصدم تحدي العلم الكنائس بقبول جديد ذي طبيعة رمزية للسرد في الكتاب المقدس.

تبدو فكرة إله شخصي غير مقبولة بشكل متزايد في الوقت الحاضر لجميع الأسباب الأخلاقية و العقلية والعلمية والروحية. فالحركات النسائية مرفوضة لدى إله شخصي بسبب جنسه منذ أيامه الوثنية القبلية. مع ذلك فالحديث عن هي she بأسلوب غير الأسلوب الديالكتيكي أمر محدود أيضاً لأنها تحصر الله الذي لا يمكن وضع حدود له في مجال إنساني محض. فالمفهوم الميتافيزيقي القديم عن الله ككائن أسمى الذي كان معروفاً في الغرب منذ أمد بعيد يشعر به الناس أنه غير مقنع أيضاً. فإله الفلاسفة نتاج عقلانية غدت قديمة الآن، وبذلك أصبحت البراهين التراثية على وجوده ليست بذات جدوى. فالقبول الواسع الانتشار لإله الفلاسفة على يد التأليهيين في عصر الأنوار بالإمكان رؤيته كخطوة أولى إلى الإلحادية الراهنة. هذا الإله مثل إله العلماء القديم جيد جداً عن البشرية والعالم المادي، والذي يصبح بكل سهولة Deus Otiosus ويتلاشى من وعينا.

فكما يبدو قد يقدم إله المتصوفين بديلاً ممكناً، فمنذ فترة طويلة شدد المتصوفون على أن الله ليس كائناً آخر، وقالوا أنه غير موجود فعلاً ومن الأفضل أن نسميه لا شيء Nothing. يتناغم هذا الله مع المزاج الإلحادي لمجتمعنا الدنيوي بعدم ثقته بصور المطلق غير الكافية. فبدلاً من رؤية الله كحقيقة موضوعية بالإمكان إيضاحها بوسائل البرهان العلمي نادى المتصوفون بأنه تجربة ذاتية نعرفها بطريقة غامضة في أرض الواقع. فمقاربة هذا الله ينبغي أن تكون عبر المخيلة، وبالإمكان رؤيته كنوع من شكل فني مماثل للرموز الفنية العظيمة الأخرى التي عبرت عن السر الذي لا يوصف، وعن جمال وقيمة الحياة. لقد استخدم المتصوفون الموسيقا والرقص والشعر والخيال والقصص والرسم والنحت

والهندسة المعمارية كي يعبروا عن هذه الحقيقة التي تتجاوز المفاهيم. فالصوفية ـ مثلها مثل كل فن ـ تتطلب الذكاء والانضباط ونقد الذات صوناً من الانغماس في إفراط عاطفي. ويقوم إله المتصوفين بإرضاء الحركات النسائية لأن المتصوفين والقباليين قد حاولوا منذ زمن طويل إدخال عنصر أنثوي إلى المقدس.

إلا أن هناك تراجعات على أية حال، فقد أحاطت الشكوك بالصوفية وسط الكثير من اليهود والمسلمين منذ إخفاق **شبتاي زيفي** التام، وانحطاط الصوفية اللاحق. لم تكن الصوفية في الغرب أبداً تياراً رئيسياً في الحماسة الدينية فالمصلحون البروتستانت والكاثوليك اعتبروا الصوفية إما أنها غير قانونية أو أنها مهمشة، كما أن عصر العقل العلمي لم يشجع أسلوب الفهم هذا. منذ ستينات هذا القرن نما اهتمام جديد بالصوفية تم التعبير عنه من خلال الاهتمام **باليوغا والتأمل والبوذية**، لكن هذا الاتجاه لا يتوافق بسهولة مع عقليتنا التجريبية الموضوعية. فليس سهلاً فهم إله المتصوفين بل يتطلب تدريباً طويلاً على يد خبير، وزمناً طويلاً. على المتصوفين أن يجدّوا للحصول على هذا الإحساس بالوجود الذي يعرف باسم الله (وربما يرفضون أن يسموه). ويشدد المتصوفون على أنه ينبغي على البشر أن يخلقوا عمداً هذا الإحساس بالله بأنفسهم بالدرجة نفسها من الحرص والاهتمام اللذين يبذلهما آخرون في الإبداع الفني. ليس من المحتمل أن تلقى الصوفية الاستحسان في مجتمع أصبح معتاداً على إحساس بالرضا سريع الإيقاع، وعلى الوجبات السريعة، والتواصل العابر. لم يبلغ إله المتصوفين بعد الحد الذي يصبح فيه سلعة جاهزة وموضبة مسبقاً. فليس بالإمكان الإحساس بالبدعة، النشوة اللحظية التي يبلغها مبشر إحيائي Revivalist يكسب حشداً كاملاً يصفق له بأيديه، ويتحدث إليهم عبر ألسنتهم.

من الممكن تبني بعض المواقف الصوفية. فحتى لو كنا غير قادرين على بلوغ حالات أعلى من الوعي الذي يبلغه المتصوف، فاننا نستطيع أن نتعلم أن الله لا يوجد بأي معنى تبسيطي، أو أن كلمة الله ذاتها هي مجرد رمز لوجود يتجاوز كلمة الله. فقد يساعد التركيز الصوفي على امتلاك كابح يوقفنا من الاندفاع في هذه المسائل المعقدة بتأكيد دوغمائي. لكن إذا لم يتم الإحساس بهذه المفاهيم في النبض، وإذا اعتبرت أنها غير ملائمة شخصياً فمن المحتمل أن تبدو تجريدات خالية من المعنى. فقد يتضح أن صوفية من الدرجة الثانية غير مرضية مثل قراءة شرح قصيدة كتبه ناقد أدبي بدلاً عن قراءة القصيدة ذاتها. كما رأينا كانت الصوفية في أغلب الأحيان تدريباً سرياً لأن الحقائق فيها لا يفهمها سوى الجزء الحدسي من العقل بعد تدريب خاص، وليس لأنهم أرادوا عزل العامة عنها. إنها تعني

شيئاً مختلفاً عند مقاربتها بهذه الطريقة المحددة، وهي ليست في متناول المقدرة العقلانية المنطقية.

منذ أن بدأ أنبياء إسرائيل في نسب مشاعرهم وتجاربهم إلى الله خلق الموحدون إلهاً ما لأنفسهم، بمعنى من المعاني. فقد كانوا يرون أن الله حقيقة أفصحت عن ذاتها وبالإمكان التعرف عليه مثل التعرف على أي وجود موضوعي. وفي يومنا هذا يبدو أن أناساً كثر قد فقدوا الإرادة للقيام بهذا المسعى التخيلي. فلا حاجة إلى أن يشكل هذا كارثة، فعندما فقدت الأفكار الدينية فاعليتها خبت دون ألم: فإذا كانت الفكرة البشرية عن الله لم تعد مجدية بالنسبة لنا في عصر تجريبي فإنها سوف تلقى الإهمال. في الماضي خلق الناس دائماً رموزاً جديدة كي تعمل كبؤر روحية، وخلقوا دائماً إيماناً بأنفسهم لتنمية هذا الإحساس بالتعجب ومعنى للحياة لا يمكن وصفه. يبدو أن اللاهدفية والتغريب وفقدان القانون العام والعنف الذي يسم القسم الأعظم من حياتنا يدل على أن الناس لا يخلقون عن عمدٍ إيماناً بالله أو أي شيء آخر، فالناس يسقطون في لجة اليأس.

في الولايات المتحدة يزعم ٩٩٪ من السكان أنهم يؤمنون بالله ومع ذلك نجد انتشار الأصولية، والرؤوية، وأشكال دينية عابرة غير مطمئنة. فارتفاع معدل الجريمة المتصاعد، وتعاطي المخدرات، وإحياء عقوبة الإعدام ليست بوادر مجتمع سليم روحياً. في أوروبا هناك خواء متزايد في المكان الذي كان الله موجوداً فيه في الوعي البشري. فأحد الأوائل الذين عبروا عن هذا الخراب، بشكل مختلف عن الإلحادية البطولية التي جسدها **نيتشه** هو **توماس هاردي**. ففي قصيدته **طائر السُمّن الأسود** التي كتبها في ٣٠ /كانون الأول عام ١٩٠٠، تعبر عن موت الروح التي لم تعد قادرة على خلق إيمان بمعنى الحياة:

اتكأت على بوابة أيكة يانعة
عندما كان الصقيع شبحاً رمادياً
وذيول الشتاء جعلت
عين النهار الذاوية بائسة.
وسوق اللبلاب المشابكة تعلو في السماء
كأوتار قيثارة محطمة
بينما الناس الذين يسكنون الجوار
التفوا حول نيران تتأجج في مدافئهم
بدت ملامح الأرض الصارمة وكأنها
جثة القرن مكشوفة.

مدفنها سماء ملبدة بالغيوم
والريح تندب موتها.
نبض البذرة القديم، ونبض الولادة
كان يرتعش بشدة وجافاً
وكل روح على الأرض
بدت دون حرارة مثلي أنا.

* * *

وفي الحال أتى صوت من بين
الأغصان الكئيبة فوق رأسي
في نشيد ملأ القلب
لا حدود لبهجته
طائر شمِّن، عجوز مضنى هزيل،
وجنون العاصفة قد عاث في ريشه
قد اختار أن يرمي روحه
على الكآبة المتزايدة

* * *

سبب ضئيل لهذا التغريد البهيج
لهذا الصوت الذي يبعث النشوة
كان مكتوباً على أشياء دنيوية
بعيدة أو في الجوار
تمكنت أن أفكر هناك وأرتعش
في هواء مسائه العليل السعيد
بأمل مبارك قد عرفه هذا الطائر العجوز
بينما لم أكن مدركاً له .

لا يستطيع البشر احتمال الفراغ أو الخراب، إنهم سوف يملؤون الفراغ بخلق بؤرة جديدة لمعنى. ومعبودات النزعة الأصولية ليست بدائل جيدة عن الله. فإذا كان لا بد من خلق إيمان جديد نابض بالحياة من أجل القرن الحادي والعشرين فلربما ينبغي علينا أن نتأمل ملياً تاريخ الله كي نحصل على دروس ومحاذير.

هوامش ومراجع الكتاب

الفصل الأول

١ ـ مرسيا إلياد، أسطورة العودة الأبدية أو الكون والتاريخ. ترجمة ويلارد ر. تراسل برنستون ١٩٥٤
٢ ـ من «الخلق البابلي، في ن. ك. ساندراس (ترجمة) قصائد السماء والجحيم من بلاد الرافدين القديمة لندن ١٩٧١
٣ ـ مكرر ص ٩٩
٤ ـ بندار، نيمين الجزء السادس ١ ـ ٤ أغاني بندار ترجمة سي. م. لورا (هارموندسورث) ١٩٦٩ ص ٢٠٦
٥ ـ نصوص عناة بعل ٤٩: ١١: ٥ الواردة في الآلهة القديمة إي. و. جيمس. لندن ١٩٦٠ ، ص ٨٨
٦ ـ سفر التكوين الاصحاح الثاني: ٥ ـ ٧
٧ ـ سفر التكوين الاصحاح الرابع: ٢٦ سفر الخروج الاصحاح السادس: ٣
٨ ـ سفر التكوين الاصحاح ٣١: ٤٢ والاصحاح ٤٩: ٢٤
٩ ـ سفر التكوين الاصحاح ١٧: ١
١٠ ـ الألياذة المقطع ٢٤ ، ٣٩٣ (ترجمة إي، في، ريو) هارموند سورث. ١٩٥٠) ص ٤٤٦ .
١١ ـ أعمال الرسل ١٤: ١١ ـ ١٨
١٢ ـ سفر التكوين الاصحاح ٢٨: ١٥
١٣ ـ سفر التكوين الاصحاح ٢٦: ١٦ ـ ١٧ أضيفت عناصر إلى هذا العرض على يد E ، ومن هنا استخدام الاسم يهوى.
١٤ ـ سفر التكوين الاصحاح ٣٢: ٣٠ ـ ٣١ .
١٥ ـ جورج ي. مندنهول، (الفتح العبري لفلسطين، دورية عالم الآثار التوراتي ٢٥ ، ١٩٦٢، م فيبرت، استيطان القبائل الاسرائيلية في فلسطين لندن ١٩٧١ .
١٦ ـ سفر تثنية الاشتراع الاصحاح ٢٦: ٥ ـ ٨ .
١٧ ـ ل. ي. بيهو، عناصر مدينية في الدين العبري. دراسات لاهوتية يهودية، ٣١ ، سالو ويتماير بارون، التاريخ الاجتماعي والديني لليهود ١٠ أجزاء، الثاني edn (نيويورك ١٩٥٢ ـ ١٩٦٧) ص ٤٦ .
١٨ ـ سفر الخروج الاصحاح الثالث: ٥ ـ ٦
١٩ ـ سفر الخروج الاصحاح الثالث: ١٤
٢٠ ـ سفر الخروج الاصحاح ١٩: ١٦ ـ ١٨
٢١ ـ سفر الخروج الاصحاح ٢٠: ٢

٢٢ ـ يشوع الاصحاح ٢٤: ١٤ ـ ١٥
٢٣ ـ يشوع الاصحاح ٢٤: ٢٤
٢٤ ـ جيمس الآلهة القديمة ص ١٥٢ المزامير ٢٩ ، ٨٩ ، ٩٣ . تعود هذه المزامير إلى مابعد النفي.
٢٥ ـ الملوك الجزء الأول الاصحاح ١٨ ـ ٢٠ ـ ٤٠
٢٦ ـ الملوك الجزء الأول الاصحاح ١٩: ١١ ـ ١٣
٢٧ ـ ريج فيدا ١٠: ٢٩ في ر. هـ . زاينر (مترجمة) الكتب الهندوسية المقدسة (لندن ونيويورك ١٩٦٦ ص ١٢)
٢٨ ـ تشاندوغيا أبا نيشادز القسم السادس. ١٣ . في جوان ماسكارو (ترجمة) الأبانيشادز هارموندسورث ١٩٦٥ ص ١١١
٢٩ ـ كينا أبا نيشادز ١ ـ في جوان ماسكارو (ترجمة) الأبانيشادز ص ٥١ .
٣٠ ـ مكرر ص ٥٢
٣١ ـ ساميوتا نيكيا الجزء الثاني نيدانا فيجا (ترجمة ليون فير) لندن ١٨٨٨ ص ١٠٦
٣٢ ـ إدوارد كونز، البوذية: جوهرها وتطورها (أوكسفورد ١٩٥٩)، ص ٤٠
٣٣ ـ أودانا ٨ ، ١٣ ، مُستشهد بها ومُترجمة في بول شتاينتا، أودانان (لندن ١٨٨٥)، ص ٨١
٣٤ ـ المأدبة (ترجمة دبليو هاملتون)، هارموندسورث، ١٩٥١) ص ٩٣ ـ ٩٤ .
٣٥ ـ الفلسفة ـ كسرة ١٥ .
٣٦ ـ فن الشعر ١٤٦١ ب ، ٣ .

الفصل الثاني

١ ـ أشعيا الاصحاح السادس: ٣ .
٢ ـ رودولف أوتو، فكرة المقدس، بحث في الجانب اللاعقلاني في فكرة الإلهي وعلاقته مع الجانب العقلاني (ترجمة) جون دبليو هارفي أوكسفورد، ١٩٢٣ ، ص ٢٩٠ ـ ٣٠ .
٣ ـ أشعيا الاصحاح السادس: ٥
٤ ـ الخروج : ٤: ١١
٥ ـ المزامير: ٢٩ ، ٨٩ ، ٩٣ داغون كان إله الفيلستيين.
٦ ـ أشعيا ٦: ١٠
٧ ـ متى: ١٣: ١٤ ـ ١٥
٨ ـ نقش على عظم اسفيني مسماري مُستشهد به في شايم بوتوك، التيه، تاريخ اليهود، نيويورك ١٩٧٨ ص ١٨٧ .
٩ ـ أشعيا ٦: ١٣
١٠ ـ أشعيا ٦: ١٢
١١ ـ أشعيا ١٠: ٥ ـ ٦
١٢ ـ أشعيا ١: ٣
١٣ ـ أشعيا ١: ١١ ـ ١٥
١٤ ـ أشعيا ١: ١٥ ـ ١٧
١٥ ـ عاموس ٧: ١٥ ـ ١٧
١٦ ـ عاموس ٣: ٨
١٧ ـ عاموس ٨: ٧

١٨ ـ عاموس ٥: ١٨
١٩ ـ عاموس ٣: ١ ـ ٢
٢٠ ـ هوشع ٨: ٥
٢١ ـ هوشع: ٦: ٦
٢٢ ـ التكوين ٤: ١
٢٣ ـ هوشع ٢: ٢٣ ـ ٢٤ .
٢٤ ـ هوشع ٢: ١٨ ـ ١٩
٢٥ ـ هوشع ١: ٢
٢٦ ـ هوشع ١: ٩
٢٧ ـ هوشع ١٣: ٢
٢٨ ـ إرميا ١٠: المزامير ٣١: ٦، ١١٥: ٤ ـ ٨ ، ١٣٥ ـ ١٥
٢٩ ـ ترجمة هذا الشعر قام بها جون بوكر، المخيلة الدينية والاحساس الديني بالله (أوكسفورد ١٩٧٨) ص ٧٣
٣٠ ـ التكوين ١٤: ٢٠
٣١ ـ الملوك الثاني ٣٢: ٣ ـ ١٠ . التواريخ ٣٤: ١٤
٣٢ ـ تثنية الاشتراع ٦: ٤ ـ ٦
٣٣ ـ تثنية الاشتراع ٧: ٣ .
٣٤ ـ تثنية الاشتراع ٧: ٥ ـ ٦ .
٣٥ ـ تثنية الاشتراع ٢٨: ٦٤ ـ ٦٨ .
٣٦ ـ أخبار الأيام الثاني ٣٤: ٥ ـ ٧
٣٧ ـ الخروج ٢٣: ٣٣
٣٨ ـ يوشع ١١: ٢١ ـ ٢٢
٣٩ ـ إرميا ٢٥: ٨ ، ٩
٤٠ ـ إرميا ١٣: ١٥ ـ ١٧
٤١ ـ إرميا ١: ٦ ـ ١٠ .
٤٢ ـ إرميا ٢٣: ٩
٤٣ ـ إرميا ٢٠: ٧ ، ٩
٤٤ ـ في الصين يعتبر تاو والكونفوشوسية وجهان لروحانية واحدة بما يتعلق بالقسم الداخلي والخارجي في الإنسان. الهندوسية والبوذية بينهما علاقة مشتركة وبالإمكان اعتبارهما وثنية مُصْلَحة.
٤٥ ـ إرميا ٢: ٣١ ، ٣٢ ، ١٢: ٧ ـ ١١ ، ١٤: ٧ ـ ٩ ، ٦: ١١
٤٦ ـ إرميا ٣٢: ١٥
٤٧ ـ إرميا ٤٤: ١٥ ـ ١٩ .
٤٨ ـ إرميا ٣١: ٣٣ .
٤٩ ـ حزقيال ١: ٤ ـ ٢٥ .
٥٠ ـ حزقيال ٣: ١٤ ـ ١٥
٥١ ـ حزقيال ٨: ١٢
٥٢ ـ المزمور ١٣٧
٥٣ ـ أشعيا ١١: ١٥ ـ ١٦

٥٤ ـ أشعيا ٥١: ٩ ، ١٠ هذا يكون موضوعاً ثابتاً. انظر المزامير ٦٥: ٧ ، ٧٤: ١٣ ـ ١٤ ، ٧٧: ١٦ ، أيوب ٣: ٨ ، ٧: ١٢ .
٥٥ ـ أشعيا ٤٦: ١
٥٦ ـ أشعيا ٤٥: ٢١
٥٧ ـ أشعيا ٥١: ٩ ـ ١٠ .
٥٨ ـ أشعيا ٥٥: ٨ ، ٩ .
٥٩ ـ أشعيا ١٩: ٢٤ ، ٢٥ .
٦٠ ـ الخروج ٣٣ : ٢٠
٦١ ـ الخروج ٣٣: ١٨
٦٢ ـ الخروج ٣٤: ٢٩ ـ ٣٥ .
٦٣ ـ الخروج ٤٠: ٣٤ ، ٣٥ ، حزقيال ٩: ٣ .
٦٤ ـ المزامير ٧٤ و ١٠٤
٦٥ ـ الخروج ٢٥: ٨ ، ٩
٦٦ ـ الخروج ٢٥: ٣ ـ ٥ .
٦٧ ـ الخروج ٣٩: ٣٢ ، ٤٣: ٤٠ ، ٤٠: ٢ ، ١٧: ٣١: ٣ ، ١٣ .
٦٨ ـ تثنية الاشتراع ٥: ١٢ ـ ١٧ .
٦٩ ـ تثنية الاشتراع ١٤: ١ ـ ٢١ .
٧٠ ـ الأمثال ٨: ٢٢ ، ٢٣ ، ٣٠ ، ٣١ .
٧١ ـ بن سيرا ٢٤: ٣ ـ ٦ .
٧٢ ـ حكمة سليمان ٧: ٢٥ ـ ٢٦ .
٧٣ ـ De specialibus legibus ١: ٧٥ .
٧٤ ـ الله لايعتريه التغير، ٦٢ ، حياة موسى، ١: ٧٥ .
٧٥ ـ ابراهيم ١٢٠ ـ ١٢٣ .
٧٦ ـ هجرة ابراهيم، ٣٤ ـ ٣٥ .
٧٧ ـ شابات ٣١ أ.
٧٨ ـ Aroth de Rabba Nathan، ٦
٧٩ ـ لويس جاكوب، الإيمان (لندن، ١٩٦٨) ص ٧ .
٨٠ ـ اللاويين Rabba ٨: ٢ ، Sotah ٩ ب
٨١ ـ الخروج Rabba ٣٤: ١ حاجي ١٣ ب، ميكلتا إلى الخروج ١٥: ٣ .
٨٢ ـ بابا ميتزيا ٥٩ ب.
٨٣ ـ نشيد المشينا ٢٥: ٦ ، نشيد ١٣٩: ١ ، تانحوما ٣: ٨٠ .
٨٤ ـ تعليق على أيوب ١١ : ٧ ، نشيد ميشنا ٢٥: ٦
٨٥ ـ الحبر يونان ب. نابافا: «هو الذي يتحدث أو يروي الكثير عن تعظيم الله سوف يقتلع من هذا العالم.
٨٦ ـ التكوين Rabba ٦٨ ـ ٦٩ .
٨٧ ـ Yalkut onpsalm ٨: ٤ Rabba اللاويين و B. Berakoth loa Rabba الخروج.
٨٨ ـ B. Migillah 29 a
٨٩ ـ نشيد الإنشاد Rabba: ٢ القدس سوكا Sukkah ٤ .

٩٠ ـ الأعداد Rabba: ١١ ، ٢ : التثنية ٧: ٢ مبني على الأمثال ٨ : ٣٤
٩١ ـ ٦: ١٩ Mekhilta de Rabbi Simon on Exodus أعمال الرسل ٤: ٣٢ .
٩٢ ـ نشيد الإنشاد Rabba ٨: ١٢ .
٩٣ ـ على نشيد الإنشاد ، ١: ٢ Yalkut
٩٤ ـ التثنية: ٣٦ . Sifre on Deutesonomy
٩٥ ـ مارو مشتاين الاعتقاد الحبري القديم بالله، أسماء وصفات الله (أوكسفورد، ١٩٢٧) ص ١٧١ ـ ١٧٤ .
٩٦ ـ Niddah ٣١ b .
٩٧ ـ Yalkut على صموئيل الثاني ٢٢: ١ B . Yoma ٢٢ B yalkut على إستير ٥:٢ .
٩٨ ـ يعقوب E نوسينر تنوعات اليهودية في العصر التكويني في آرثر غرين الروحانية اليهودية في مجلدين (لندن ١٩٨٦ ـ ١٩٨٨) الجزء الأول ١٧٢ ـ ١٧٣ .
٩٩ ـ سفر على اللاويين ١٩: ٨ .
١٠٠ ـ Mekhilta على الخروج ٢٠: ١٣ .
١٠١ ـ بيسكي آبوت ٦: ٦ ، هورايوت ١٣ a
١٠٢ ـ Sanhedrin ٤: ٥
١٠٣ ـ بابا ميتزيا ٥٨ ب .
١٠٤ ـ Arakin ١٥ ب.

الفصل الثالث

١ ـ مرقس ١: ١٨ ، ١١
٢ ـ مرقس ١: ١٥ . عادة ما تترجم هذه العبارة: «ملكة الله بين أيديكم» لكن العبارة في اليونانية أقوى.
٣ ـ انظر كتاب جيزا فيرمس يسوع اليهودي (لندن، ١٩٧٣)، وكتاب بول جونسون تاريخ اليهود (لندن ١٩٨٧)
٤ ـ متى ٥: ١٧ ـ ١٩ .
٥ ـ متى ٧: ١٢ .
٦ ـ متى ٢٣ .
٧ ـ ت. سوف ١٣: ٢
٨ ـ متى ١٧: ٢
٩ ـ متّى ١٧ ـ ٥
١٠ ـ متى ١٧ : ٢٠ ، مرقس ١١ ـ ٢٢ ـ ٢٣ .
١١ ـ Astasahasrika ١٥: ٢٩٣ في كتاب إدوار كونز البوذية جوهرها وتطورها (أوكسفورد، ١٩٥٩) ص ١٢٥ .
١٢ ـ بهاغافاد جينا، مجلس كريشنا في الحرب (نيويورك، ١٩٨٦) ١١ ، ١٤ ، ص ٩٧ .
١٣ ـ نفس المصدر.
١٤ ـ نفس المصدر
١٥ ـ الغلاطيين ١: ١١ ـ ١٤ .
١٦ ـ انظر مثلاً الرومان ١٢: ٥ ، الكورنيثيين ٤: ١٥ ، ٢: ١٧ ، ٥: ١٧ .

١٧ ـ الكورنيثيين I، ١: ٢٤ .
١٨ ـ استشهد بها بولص في العظة التي وضعت على شفتيه من قبل مؤلف أفعال الرسل ١٧: ٢٨ ولربما أتى هذا الاستشهاد من Epimanides
١٩ ـ الأخبار الأول ١٥: ٤
٢٠ ـ الرومان ٦: ٤ ، الغلاطيين: ٥: ١٦ ـ ٢٥ ، الكورنيثيين ٥: ١٧ إلى أهل أفسس ٢: ١٥ .
٢١ ـ إلى أهل كولوسي ١: ٢٤ . إلى أهل أفسس ٣: ١ ، ١٣ ، ٩: ٣ ، الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس ١: ١٣ .
٢٢ ـ الرومان الأولى ١: ١٢ ـ ١٨
٢٣ ـ إلى أهل فيليبي ٢: ٦ ـ ١١ .
٢٤ ـ **يوحنا** ١: ٣ .
٢٥ ـ **يوحنا** الأولى ١: ١ .
٢٦ ـ أعمال الرسل ٢: ٢ .
٢٧ ـ نفس المصدر ٢: ٩ ، ١٠ .
٢٨ ـ يوئيل ٣: ١ ـ ٥ .
٢٩ ـ أعمال الرسل ٢: ٢٢ ـ ٣٦ .
٣٠ ـ نفس المصدر.
٣١ ـ مأخوذة من كتاب أ. د. نوك الإيمان، القديم والجديد في الدين من الاسكندر الكبير حتى **أوغسطين** هيبو (أوكسفورد، ١٩٣٣). ص ٢٠٧ .
٣٢ ـ Ad Bartizondos Homily: ١٣: ١٤ . أوردها ويلفرد كانتويل سميث في كتابه الإيمان والمعتقد (برنستون ١٩٧٩) ص. ٢٥٩ .
٣٣ ـ وصف قدّمه إيرانيوس I Heresies هرطقات ١: ١ معظم مؤلفات الهراطقة القدامى قد أتلفت، وهي باقية في لاهوت أنصارهم فقط.
٣٤ ـ هيبوليتوس، Heresies هرطقات، ٧ ، ١٢ ، ٤ .
٣٥ ـ إيرانيوس هرطقات: ١ ، ٥ ، ٣ .
٣٦ ـ هيبوليتوس هرقطات ٨ ، ١٥ ، ١ ـ ٢ .
٣٧ ـ لوقا ٦: ٤٣ .
٣٨ ـ إيرانيوس هرقطات ١ ، ٢٧ ، ٢ .
٣٩ ـ تيرتوليان، ضد مارسيون، ١ ، ٦ ، ١ .
٤٠ ـ أورجين، ضد سيليوس ١ ، ٩ .
٤١ ـ نصيحة إلى الإغريق ٥٩ ، ٢ .
٤٢ ـ نفس المصدر، ١٠ ، ١٠٦ ، ٤ .
٤٣ ـ المعلم ٢ ، ٣ ، ٣٨١ .
٤٤ ـ نصيحة إلى الاغريق ١ ، ٨ ، ٤ .
٤٥ ـ هرطقات ٥ ، ١٦ ، ٢ .
٤٦ ـ Enneads ٥ ، ٦ .
٤٧ ـ نفس المصدر ٣ ، ٥ ، ١١ .
٤٨ ـ نفس المصدر ٧ ، ٣ ، ٢ .
٤٩ ـ نفس المصدر ٥ ، ٢ ، ١

٥٠ ـ نفس المصدر ٤ ، ٣ ، ٩ .
٥١ ـ نفس المصدر ٤ ، ٣ ، ٩ .
٥٢ ـ نفس المصدر ٦ ، ٧ ، ٣٧ .
٥٣ ـ نفس المصدر ٦ ، ٩ ، ٩ .
٥٤ ـ نفس المصدر ٦ ، ٩ ، ٤ .
٥٥ ـ جاروسلاف، التراث المسيحي، تاريخ تطور العقيدة، خمسة أجزاء، الجزء الأول ظهور التراث الكاثوليكي (شيكاغو ١٩٧١) ص ١٠٣ .

الفصل الرابع

١ ـ المصدر هو **غريغوري** النياسي.
٢ ـ في رسالة إلى اسيبيوس حليفه، وفي تالية Thalia التي أوردها روبرت سي غريغ ودينس ي غروه، الإيرانية الأولى، وجهة نظر للخلاص (لندن، ١٩٨١) ص ٦٦٠ .
٣ ـ أريوس رسالة إلى الاسكندر.
٤ ـ الأمثال ٨: ٢٢ واردة في الصفحة ٨١ و ٨٢ .
٥ ـ **يوحنا** ١ ، ٣ .
٦ ـ **يوحنا** ١ ، ٢ .
٧ ـ إلى أهل فيليبي ٢: ٦ ـ ١١ واردة في الصفحة ١٠٥ .
٨ ـ أريوس رسالة إلى الاسكندر ٦ ، ٢ .
٩ ـ أتانازيوس ضد الكفار، ٤١ .
١٠ ـ أتانازيوس في التجسيد ٥٤ .
١١ ـ يختلف هذا عن الجانب العقائدي والمعروف عادة باسم معتقد نيقية الذي تم وضعه في مجلس القسطنطينية في ٣٨١ .
١٢ ـ أتانازيوس حول السيندوس في أرمينيوم وسلوقية، ١٤ ، ١ .
١٣ ـ أتانازيوس حياة أنطوان.
١٤ ـ باصيل /في الروح القدس/ ٢٨ ، ٦٦ .
١٥ ـ نفس المصدر.
١٦ ـ **غريغوري** النياسي ضد إيونوميوس Eunomius ٣ .
١٧ ـ **غريغوري** النياسي جواب إلى إيونوميوس في كتابه الثاني.
١٨ ـ **غريغوري** النياسي حياة موسى، ٢ ، ١٦٤ .
١٩ ـ باصيل، رسالة ٢٣٤ ، ١ .
٢٠ ـ خطبة، ٣١ ـ ٨ .
٢١ ـ **غريغوري** النياسي لا آلهة ثلاث.
٢٢ ـ ج. ل. بريستيج الله في الفكر الكنسي (لندن، ١٩٥٢) ص، ٣٠٠ .
٢٣ ـ **غريغوري** النياسي لا آلهة ثلاث.
٢٤ ـ **غريغوري** النياسي الخطبة ٤٠ ، ٤١ .
٢٥ ـ **غريغوري** النياسي الخطبة ٢٩: ٦ ـ ١٠ .
٢٦ ـ باصيل، الخطبة ٣٨: ٤ .

٢٧ ـ في الثالوث ٧ ، ٧٠٤ .
٢٨ ـ اعترافات ١ ، ١ ترجمة هنري شادويك (أوكسفورد، ١٩٩١) ص ٣ .
٢٩ ـ نفس المصدر ٨ ، ٧ (١٧)، ص ١٤٥ .
٣٠ ـ نفس المصدر ٨ ، ١٢ (٢٨) ص ١٥٢ .
٣١ ـ نفس المصدر ٨ ، ١٢ ، (٢٩)، ص ١٥٢ ـ ١٥٣ فقرة من رسالة بولص إلى أهل رومية ١٣: ١٣ ـ ١٤ .
٣٢ ـ نفس المصدر ١٠ ، ١٧ (٢٦) ص ١٩٤ .
٣٣ ـ نفس المصدر ٥ ، ٢٧ (٣٨) ص ٢٠١ .
٣٤ ـ نفس المصدر.
٣٥ ـ في الثالوث ٨ ، ٢ ، ٣ .
٣٦ ـ نفس المصدر .
٣٧ ـ نفس المصدر، ١٠ ، ١٠ ، ١٤ .
٣٨ ـ نفس المصدر ١٠ ، ١١ ، ١٨ .
٣٩ ـ نفس المصدر.
٤٠ ـ أندرو لوت أصول التراث الصوفي المسيحي (أوكسفورد ١٩٨٣) ص ٧٩ .
٤١ ـ **أوغسطين** في الثالوث ١٣ .
٤٢ ـ نفس المصدر.
٤٣ ـ Enchyridion ٢٦ ، ٢٧ .
٤٤ ـ حول الملابس النسائية.
٤٥ ـ رسالة ٢٤٣ ، ١٠ .
٤٦ ـ المعنى الحرفي للتكوين ٩ ، ٥ ، ٩ .
٤٧ ـ رسالة ١١ .
٤٨ ـ نفس المصدر
٤٩ ـ التراتب الكنسي ١ .
٥٠ ـ الأسماء الإلهية ١١ ، ٧ .
٥١ ـ نفس المصدر ، ٧ ، ٣ .
٥٢ ـ نفس المصدر ١٣ ، ٣ .
٥٣ ـ نفس المصدر ٧ ، ٣ .
٥٤ ـ نفس المصدر ١ .
٥٥ ـ اللاهوت الصوفي ٣ .
٥٦ ـ الأسماء الالهية ٤ ، ٣ .
٥٧ ـ P.G Ambigua,Migne ٩١ ، ١٠٨٨٢ .

الفصل الخامس

١ ـ محمد، سيرة ابن اسحق ١٤٥ واردة في ترجمة أ. غيلام بعنوان حياة محمد (لندن ١٩٥٥) ص ١٦٠ .
٢ ـ القرآن ٩٦: ١
٣ ـ سيرة ابن اسحق، ١٥٣ في ترجمة غيلام حياة محمد ص ١٠٦ .

٤ ـ نفس المصدر.
٥ ـ جلال الدين السيوطي/الاتقان في علم القرآن في كتاب رودنسون/ محمد/ ترجمة آن كارتر (لندن ١٩٧١) ص ٧٤ .
٦ ـ البخاري، حديث ١ ، ٣ ورد في كتاب مارتن لنغز/محمد، حياته وفقاً لأقدم المصادر/ (لندن ١٩٨٣/ ص ٤٤ ـ ٤٥).
٧ ـ اعتراض وجواب.
٨ ـ القرآن ٧٥: ١٧ ـ ١٩
٩ ـ القرآن ٤٢: ٧
١٠ ـ القرآن ٨٨: ٢١ ـ ٢٢
١١ ـ القرآن ٢٩: ٦١ ـ ٦٣ .
١٢ ـ القرآن ٩٦: ٦ ـ ٨
١٣ ـ القرآن ٨٠: ٢٤ ـ ٣٢ .
١٤ ـ القرآن ٩٢: ١٨ ، ٩: ١٠٣ ، ٦٣: ٩ ، ١٠٢: ١
١٥ ـ القرآن ٢٤: ١ ، ٤٥ .
١٦ ـ القرآن ٢: ١٥٨ ـ ١٥٩ .
١٧ ـ القرآن ٢٠: ١١٤ ـ ١١٥ .
١٨ ـ سيرة ابن اسحاق ٢٢٧ في غيلام ترجمة /حياة محمد/ ص ١٥٩ .
١٩ ـ نفس المصدر ٢٢٨ ص ١٥٨
٢٠ ـ جورج شتاينر /حضورات حقيقية، هل هناك أي شيء فيما نقول؟ /(لندن ١٩٨٩) ص ١٤٢ ـ ١٤٣ .
٢١ ـ القرآن ٥٣: ١٩ ـ ٢٦ .
٢٢ ـ كارين أرمسترونغ، /محمد: محاولة غربية لفهم الإسلام/ (لندن، ١٩٩١) ص ١٠٨ ـ ١١٧ .
٢٣ ـ القرآن ١٠٩ .
٢٤ ـ القرآن ١١٢ .
٢٥ ـ أوردها كتاب السيد حسين نصر/ الله في أساس الروحانية الإسلامية/ (لندن ١٩٨٧) ص ٣٢١ .
٢٦ ـ القرآن ٢: ١١ .
٢٧ ـ القرآن ٥٥: ٢٦ .
٢٨ ـ القرآن ٢٤: ٣٥ .
٢٩ ـ أرمسترونغ، /محمد/ ص ٢١ ـ ٤٤ ، ٨٦ ـ ٨٨
٣٠ ـ القرآن ٢٩: ٤٦ .
٣١ ـ سيرة ابن اسحاق ٣٦٢ غيلام (ترجمة) /حياة محمد/ ص ٢٤٦ .
٣٢ ـ هذه هي ترجمة محمد أسد لكلمة أهل الكتاب.
٣٣ ـ القرآن ٢: ١٣٥ ـ ١٣٦ .
٣٤ ـ علي شريعتي /الحج/ (ترجمة لإله بختيار) (طهران ١٩٨٨) ص ٥٤ ـ ٥٦ .
٣٥ ـ القرآن ٣٣ ـ ٣٥ .
٣٦ ـ وارده في كتاب سيد حسين نصر/ أهمية السنة والحديث في الروحانية الإسلامية/ ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .

٣٧ ـ **يوحنا** I ١ ، ١
٣٨ ـ دبليو مونتغمري واط/ الإرادة الحرة والقدر المسبق في صدر الإسلام /لندن ١٩٤٨ ص ١٣٩ .
٣٩ ـ أبو الحسن بن اسماعيل الأشعري مالاكات ١ ، ١٩٧ أوردها أ. جي. ونيسنيك/ العقيدة الإسلامية، تكوينها وتطورها التاريخي/ (كامبريدج، ١٩٣٢) ص ٦٧ ـ ٦٨ .

الفصل السادس

١ ـ ترجمة ر. والزر/ الفلسفة الإسلامية/ أوردها س. هـ. نصر/اللاهوت والفلسفة والروحانية في الروحانية الإسلامية: (لندن ١٩٩١) ص ٤١١ .
٢ ـ لأن كلاهما أتيا من الري في إيران.
٣ ـ ورد في كتاب عظيم نانجي «الأسلمة» في س. هـ. نصر أساس الروحانية الإسلامية/ المطبوع في (لندن (١٩٨٧) ص ١٩٥ ـ ١٩٦ .
٤ ـ انظر هنري كور بن/ جسم روحي وأرض سماوية من إيران المزدكية إلى إيران الشيعية/ (ترجمة نانسي بيرسون)، لندن ١٩٩٠) ص ٥١ ـ ٧٢ .
٥ ـ نفس المصدر ص ٥١ .
٦ ـ راسائيل I ٧٦ وردت في كتاب ماجد فخري /تاريخ الفلسفة الإسلامية/ (نيويورك ولندن ١٩٧٠) ص ١٩٣ .
٧ ـ راسائيل ١٧ ، ٤٢ ، في نفس المصدر ص ١٨٧ .
٨ ـ /الميتافيزيقا/ ١٢ ، ١٠٧٤ ، ٣٢ .
٩ ـ المنقذ من الضلال ترجمة دبليو مونتغمري واط/ دين وممارسة الغزالي/ (لندن، ١٩٥٣/ ص ٢٠ :
١٠ ـ ورد في كتاب جون بوكر، المخيلة الدينية ومعنى الله (أوكسفورد، ١٩٧٨) ص ٢٠٢ .
١١ ـ عندما قرأ العلماء الغربيون كتابه ظنوا أن الغزالي كان فيلسوفاً.
١٢ ـ المنقذ، في كتاب واط/ دين وممارسة الغزالي/ ص ٥٩ .
١٣ ـ بوكر /المخيلة الدينية ومعنى الله/ ص ٢٢٢ ـ ٢٢٦ .
١٤ ـ القرآن ٢٤: ٣٥ . وردت في الصفحة ١٧٦ و ١٧٧ .
١٥ ـ مشكاة الأنوار الواردة في كتاب فخري /تاريخ الفلسفة الإسلامية/ ص ٢٧٨ .
١٦ ـ Kuzari الكتاب الثاني ورد في كتاب. جي. آبلسون/ أهمية الله في الأدب الحبرى/ (لندن، ١٩١٢) ص ٢٥٧ .
١٧ ـ القرآن ٣: ٥ .
١٨ ـ مدرج في كتاب فخري تاريخ الفلسفة الإسلامية.
١٩ ـ مدرج في يوليوس غوتمان الفلسفات اليهودية، تاريخ الفلسفة اليهودية من العصور التوراتية حتى فرانز، روزنفيج (ترجمة دافيد دبليو سيلفرمان) (لندن ونيويورك ١٩٦٤) ص ١٧٩ .
٢٠ ـ ورد في آ بلسون أهمية الله في الأدب الحبري / ص ٢٤٥ .
٢١ ـ من أجل مواقف صليبية مبكرة، كارين أرمسترونغ/ الحرب المقدسة، الصليبيون وتأثيرهم على عالم اليوم (نيويورك ١٩٩١ ، لندن ١٩٩٢) ص ٤٩ ـ ٧٥ .
٢٢ ـ عرض للتراتب الأرضي ٢ ، ١ .
٢٣ ـ Periphsean.Migne ب د ، ٤٢٦ سي ـ دي.
٢٤ ـ نفس المصدر ٤٢٨٧ ب.
٢٥ ـ نفس المصدر ٦٨٠ دي ٦٨١ ـ أ.

٢٦ ـ نفس المصدر.
٢٧ ـ فلاديمير لوسكي اللاهوت الصوفي في الكنيسة الشرقية (لندن ١٩٥٧) ص ٥٧ ـ ٦٥ .
٢٨ ـ مونولوجيون ١ .
٢٩ ـ بروسلوجيون ١ .
٣٠ ـ بروسلوجيون، ٢ شرح لأشعيا ٧: ٩ .
٣١ ـ جون ماكواري بحثاً عن الألوهة، مقالة في الالحاد الديالكتيكي (لندن، ١٩٤٨) ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ .
٣٢ ـ الخطبة ١٩١ ، ١ .
٣٣ ـ أوردها هنري أدامز في كتابه جيل سان ميشيل والعقود (لندن ١٩٨٦) ص ٢٩٦ .
٣٤ ـ أرمسترونغ، الحرب المقدسة ص ١٩٩ ـ ٢٣٤ .
٣٥ ـ توما الاكويني DePotentia ٧٩ ، أ ٥ ، a : ١٤ .
٣٦ ـ موجز اللاهوت ١٣ ، ١١ .
٣٧ ـ رحلة العقل إلى الله ٦ ، ٢ .
٣٨ ـ نفس المصدر ٣ ، ١ .
٣٩ ـ نفس المصدر ١ ، ٧ .

الفصل السابع

١ ـ جون ماكواري /التفكير في الله/ (لندن ١٩٥٧) ص ٣٤ .
٢ ـ حاجيجا ١٤ ب موردا المزامير ١٠٧: ٧ ، ١١٦: ١٥ ، ٢٥: ١٦ .
٣ ـ ورد في كتاب لويس جاكوب /المتصوفون اليهود/ (أورشليم، ١٩٧٦ ، لندن ١٩٩٠) ص ٢٣ .
٤ ـ إلى أهل كورنيث II ٢: ٢ ـ ٤
٥ ـ نشيد الإنشاد ٥: ١٠ ـ ١٥ .
٦ ـ مترجم في ت. كارمي /بنجوان بوك للشعر العبري/ (لندن ١٩٨١) ص ١٩٩ .
٧ ـ القرآن ٥٣: ١٣ ـ ١٧ .
٨ ـ اعترافات ٩ ، ٢٤ (ترجمة هنري شادويك) (أوكسفور ١٩٩٠) ص ١٧١ .
٩ ـ جوزيف كامبل (مع بل مويرز) مقدرة الأسطورة (نيويورك، ١٩٨٨) ص ٨٥ .
١٠ ـ أنا ميري شميل، /ومحمد في رسوله، تبجيل النبي في التقوى الإسلامية/ (تشابل هيل ولندن ١٩٨٥) ص ١٦١ ـ ١٧٥ .
١١ ـ اعترافات الجزء التاسع: ٢٤ ترجمة شادويك، ص ١٧١ .
١٢ ـ اعترافات الجزء التاسع: ٢٥ ، ص ١٧١ ـ ١٧٢ .
١٣ ـ نفس المرجع السابق.
١٤ ـ الأخلاق في أيوب V ٦٦
١٥ ـ نفس المرجع السابق ٢٤ ، ١١ .
١٦ ـ عظات دينية من حزقيال II، ٢ ، ١ .
١٧ ـ تعليق على نشيد الإنشاد، ٦ .
١٨ ـ الرسالة ٢٣٤ ، ١ .
١٩ ـ في الصلاة، ٦٧ .
٢٠ ـ نفس المصدر السابق

٢١ - Ambigua P.G. ٩١ ، ١٠٨٨
٢٢ - بيتر براون مع سابين ماكورماك «فنون الأبدية»في كتاب براودن /المجتمع والمقدس في أواخر العصور القديمة (لندن ١٩٩٢) ص ٢١٢ .
٢٣ - نيسافوراس، دفاع أكبر عن الصور المقدسة، ٧٠ .
٢٤ - خطب لاهوتية I
٢٥ - خطب أخلاقية ١ ، ٣ .
٢٦ - خطب ٢٦ .
٢٧ - خطب أخلاقية ٥ .
٢٨ - ترانيم من الحب الإلهي ٢٨ ، ١١٤ - ١١٥ ، ١٦٠ - ١٦٢ .
٢٩ - موسوعة عن الإسلام ليدن ١٩١٣) مدخل تحت عنوان التصوف.
٣٠ - ترجمة ر. أ. نيكلسون وردت في كتاب آ. جي. أربري /الصوفية، عرض للمتصوفين المسلمين/ (لندن ١٩٥٠) ص ٤٣ .
٣١ - واردة في ر. أ. نيكلسون /متصوفوا الإسلام/ (لندن ١٩٦٣/ ص ١١٥).
٣٢ - سردي وارد في كتاب مارشال. جـ. س. هودغسون/ مغامرة الإسلام، الوجدان والتاريخ في حضارة عالمية/ ثلاثة أجزاء، (شيكاغو ١٩٧٤)، ص ٤٠٤ الجزء الأول.
٣٣ - وارد في أربري /الصوفية/ ص ٥٩ .
٣٤ - وارد في نيكلسون /متصوفوا الإسلام/ ص ١٥١ .
٣٥ - وارد في أربري /الصوفية/ ص ٦٠ .
٣٦ - القرآن ٢: ٣٢ .
٣٧ - حكمة الإشراق واردة في كتاب هنري كوربن/ الجسم الروحاني والأرض السماوية، من إيران المزدكية إلى إيران الشيعية/ (ترجمة نانسي بيرسون)، .لندن ١٩٩٥) ص ١٦٨ - ١٦٩
٣٨ - مرسيا إلياد shamanism، ص ١٦٨ - ١٦٩ .
٣٩ - جان بول سارتر سيكولوجيا المخيلة (لندن ١٩٧٢)، Passim.
٤٠ - الفتوحات المكية الجزء الثاني، ٣٢٦ ، ورد في كتاب هنري كوربن/ المخيلة المبدعة في صوفية ابن العربي (ترجمة رالف مانهايم)، (لندن ١٩٧٠) ص ٣٣٠ .
٤١ - الديوان شرح للرغبات المتقدة، في Ibid ص ١٣٨ .
٤٢ - فيتا نوفا (ترجمة باربرا رينولدز)، (هارموندسورث، ١٩٦٩) ص ٢٩ - ٣٠ .
٤٤ - وليم شيتك /ابن عربي ومدرسته /في كتاب سيد حسين نصر /الروحانية الإسلامية: مظاهر/ نيويورك ولندن ١٩٩١) ص ٦١ .
٤٥ - القرآن ١٨: ٦٩ .
٤٦ - وردت في كتاب هنري كوربن /المخيلة المبدعة في ابن العربي/ ص ١١١ .
٤٧ - شيتك / ابن العربي ومدرسته/ في كتاب الروحانية الإسلامية. (سيد حسين نصر. ص ٥٨
٤٨ - ماجد فخري/ تاريخ الفلسفة الإسلامية/ نيويورك ولندن ١٩٧٠ ص ٢٨٢ .
٤٩ - ر. أ. نيكلسون /متصوفوا الإسلام/ ص ١٠٥ .
٥٠ - ر. أ. نيكلسون /الشعر والنثر الشرقي/ (كامبريدج ١٩٢٢ ص ١٤٨ .
٥١ - المثنوي، I واردة في كتاب هودغسون /مغامرة الإسلام/ الجزء الثاني ص ٢٥٠ .
٥٢ - وارد في /هذا التوق، قصص تعليمية ورسائل مختارة للرومي/ ترجمة كولمان بانكس وجون موين)، بيوتني، ١٩٨٨) ص - ٢٠ .

٥٣ ـ نشيد الوحدة وارد في كتاب غيرشوم شولوم /تيارات أساسية في الصوفية اليهودية/ الجزء الثاني (لندن ١٩٥٥) ص ١٠٨ .
٥٤ ـ نفس المصدر السابق ص ١١ .
٥٥ ـ في غيرشوم شولوم ترجمة، /الزهار كتاب السنا/ (نيويورك ١٩٤٩) ص ٢٧ .
٥٦ ـ نفس المصدر السابق.
٥٧ ـ شولوم /تيارات أساسية في الصوفية اليهودية/ ص ١٣٦ .
٥٨ ـ نفس المصدر السابق، ص ١٤٢ .
٥٩ ـ وارد في كتاب جي ـ سي كلارك /مايستر إكهارت، مقدمة لدراسة أعماله مع مجموعة لخطبه/ (لندن ١٩٥٧) ص ٢٨ .
٦٠ ـ سيمون توغفيل /الروحانية الدومنيكانية/ في كتاب لويس دوبرو دون ـ ي، سلايرز /الروحانية المسيحية/ III (نيويورك ولندن ١٩٨٩)، ص ٢٨ .
٦١ ـ وارد في كتاب كلارك /مايستر إكهارت/ ص ٤٠ .
٦٢ ـ عظة Qwi Audit menon confundrtur في ر. ب. بليكني ترجمة /مايستر إكهارت ترجمة جديدة/ (نيويورك ١٩٥٧) ص ٢٠٤ .
٦٣ ـ نفس المصدر السابق ص ٢٢٨ .
٦٤ ـ /في الانفصال/ في كتاب ادموندكولدج وبيرنارد ماكجن (ترجمة وتنقيح) مايستر إكهارت الخطب الأساسية، شروحات كتيبات ودفاع /(لندن ١٩٨١) ص ٨٧ .
٦٥ ـ تيوفانز P,G ٩٣٢ D
٦٦ ـ مواعظ ، ١٦ .
٦٧ ـ الثالوث ١ ، ٣ ، ٤٧ .

الفصل الثامن

١ ـ مجمع الرسائل وارد في كتاب ماجد فخري/ تاريخ الفلسفة الإسلامية /(نيويورك ولندن) ١٩٧٠ ص ٣٥١ .
٢ ـ مارشال جـ. س. هودغسون/مغامرة الإسلام، الوجدان والتاريخ في الحضارة العالمية/ ثلاث مجلدات (شيكاغو، ١٩٧٤)، الجزء الثاني ص ٣٣٤ ـ ٣٦٠ .
٣ ـ كتاب الحكمة العرشية، ورد في كتاب هنري كورين/ الجسم الروحاني والأرض السماوية من إيران المزدكية إلى إيران الشيعية/ ترجمة نانسي بيرسون، (لندن، ١٩٩٠) ص ١٦٦ .
٤ ـ ورد في م. س. رشيد/ مفهوم إقبال لله (لندن ١٩٨١) ص ١٠٣ ـ ١٠٤ .
٥ ـ ورد في غرشوم شولوم /تيارات رئيسية في الصوفية اليهودية، (لندن ١٩٥٥) ص ٢٥٣ .
٦ ـ نفس المصدر السابق. لمزيد من المعلومات عن القبالة اليورية انظر أيضاً كتاب شولوم/ فكرة **المسيح** المنتظر في اليهودية ومقالات أخرى في الروحانية المسيحية/ نيويورك ١٩٧١) ص ٤٣ ـ ٤٨ .
٧ ـ جبل التأمل، ٤ .
٨ ـ توماس أكيمبس /محاكاة المسيح/ ترجمة ليو شيرلي بول، هارموندسورث ١٩٥٣ I ، ص ٢٧ .
٩ ـ ريتشارد كيكهامز /تيارات رئيسية في التقوى في أواخر العصور الوسطى/ في جيل رايت/ الروحانية المسيحية: أواخر العصور الوسطى وفترة الإصلاح/ (نيويورك ولندن ١٩٨٩) ص ٨٧ .
١٠ ـ جوليان النرويشية /إلهامات الحب الإلهي/ (ترجمة كليفتون ولترز)، (لندن ١٩٨١) ١٥ ص ٨٧ ـ ٨٨ .

١١ ـ Enconium Sancti Tomae Aquinatis ورد في كتاب وليم. جي. باوسوم /روحانية النزعة الإنسانية في عصر النهضة/ في كتاب رايت/ الروحانية المسيحية: ص ٢٤٤ .
١٢ ـ رسالة إلى أخيه جيرادو ٢ كانون الأول سنة ١٣٤٨ في كتاب دافيد تومبسون /بترارك، داعية إنساني بين أمراء: موسوعة رسائل بترارك وترجمات من أعماله/ (نيويورك ١٩٧١ ص ٩٠.
١٣ ـ ورد في كتاب شارلز ترنكاوس /الشاعر فيلسوفاً: بترارك وتكوين الوعي النهضوي/ (نيوهافن، ١٩٧٩) ص ٨٧ .
١٤ ـ من جهل العارف I، ٢٢ .
١٥ ـ في الإمكانية والوجود في الله، ١٧ ، ٥ .
١٦ ـ نورمان كوهن شياطين أوروبا الداخليين (لندن، ١٩٧٦).
١٧ ـ ورد في كتاب ألستري، ماكرات/ الفكر الإصلاحي، مقدمة /(أوكسفورد ونيويورك، ١٩٨٨) ص ٧٣ .
١٨ ـ تعليق على المزامير ٩٠ ، ٣ .
١٩ ـ تعليق على الغلاطيين ٣ ، ١٩ .
٢٠ ـ ورد في ماكرات/ الفكر الإصلاحي/ ص ٧٤ .
٢١ ـ رسائل إلى أهل كورنيث I، ١ ، ٢٥.
٢٢ ـ جدال هايدلبيرغ، ٢١ .
٢٣ ـ نفس المصدر السابق ١٩ ـ ٢٠ .
٢٤ ـ نفس المصدر السابق.
٢٥ ـ ورد في كتاب جاروسلاف بيليكان/ التراث المسيحي، تاريخ تطور العقيدة /٥ أجزاء/ IV: إصلاح الكنيسة والعقيدة/ (شيكاغو ولندن ١٩٨٤)، ص ١٥٦ .
٢٦ ـ تعليق على الغلاطيين ٢ ، ١٦ .
٢٧ ـ خطب أخلاقية ٥ .
٢٨ ـ كتيب العقيدة ٢ ، ٤ ورد في كتاب بيليكان /إصلاح الكنيسة/ ص ١٦١ .
٢٩ ـ أليستر ي. ماكارت/ حياة جون كالفن، دراسة في تشكل الثقافة الغربية/، (أوكسفورد ١٩٩٠) ص ٧ .
٣٠ ـ ورد في ماكارت نفس المصدر السابق ص ٢٥١.
٣١ ـ معاهد الدين المسيحي، ١ ، ١٣ ، ٢ .
٣٢ ـ ورد في كتاب بيلكان /إصلاح الكنيسة:، ص ٣٢٧ .
٣٣ ـ زينز يندورف نفس المصدر السابق ص ٣٢٦ .
٣٤ ـ ورد في ماكارت /الفكر الإصلاحي/ ص ٨٧ .
٣٥ ـ ماكارت /حياة كالفن/، ص ٩٠ .
٣٦ ـ وليم جيمس /تنوعات التجربة الدينية/، (مارتن ي. مارتي) (نيويورك وهارموندسورث، ١٩٨٢) ص ١٢٧ ـ ١٨٥ .
٣٧ ـ جون بوسي /المسيحية في الغرب من عام ١٤٠٠ ـ ١٧٠٠/ (أوكسفورد ونيويورك ١٩٨٥)، ص ٩٦ .
٣٨ ـ ماكارت/ حياة كالفن/ ص ٢٠٩ ـ ٢٤٥ .
٣٩ ـ ر. سي. لفلاك/ الروحانية البيوريتانية: البحث عن كنيسة نالها الإصلاح بحق/ في كتاب لويس دوبرو دون ي. ساليرز/ الروحانية المسيحية: بعد حركة الإصلاح والعصور الحديثة/ (نيويورك

ولندن، ١٩٨٩)، ص ٣١٣ .
٤٠ ـ التدريبات الروحية ٢٣٠ .
٤١ ـ ورد في هوغو راينر س. جي/ اللاهوتي اغناطيوس (ترجمة ميشيل باري) (لندن ١٩٨٦) ص ٢٣ .
٤٢ ـ ورد في كتاب بليكان/ العقيدة المسيحية والثقافة الحديثة/ منذ عام ١٧٠٠ (شيكاغو ولندن ١٩٨٩) ص ٣٩ .
٤٣ ـ لوسيان فيبفر/ مشكلة عدم الإيمان في القرن السادس عشر، دين رابله (ترجمة بياتريس غوتليب)، (كامبريدج ماس، ولندن ١٩٨٢) ص ٣٥١ .
٤٤ ـ نفس المصدر السابق ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦ .
٤٥ ـ ورد في جي. سي. ديفس /الخوف، والأسطورة والتاريخ، الرانترز والمؤرخين/ (كامبريدج ١٩٨٦) ص ١١٤ .
٤٦ ـ ماكارت /حياة جون كالفن/ ص ١٣١ .
٤٧ ـ ورد في روبرت س. ويسمان /كوبرنيكوس والكنائس/ في كتاب دافيدسي ليندبيرغ ورونالدي. نمبرز /الله والطبيعة، مقالات تاريخية في المواجهة بين المسيحية والعلم/ (بيركلي، لوس أنجلوس ولندن، ١٩٨٦) ص ٨٧ .
٤٨ ـ النشيد ٩٣: ١ ، الكنسي ١: ٥ ، النشيد ١٠٤: ١٩ .
٤٩ ـ وليم ر. شيا /غاليلو والكنيسة/ في ليندبيرغ ونمبرز/، /الله والطبيعة/ ص ١٢٥ .

الفصل التاسع

١ ـ نص مأخوذ من كتاب بلياز باسكال /التأملات/، ترجمة أكارليشماير) (لندن ١٩٦٦)، ص ٣٠٩ .
٢ ـ التأملات ٩١٩ .
٣ ـ نفس المصدر السابق ص ١٩٨ .
٤ ـ نفس المصدر السابق ص ٤١٨ .
٥ ـ نفس المصدر السابق ص ٩١٩ .
٦ ـ نفس المصدر السابق ص ٤١٨ .
٧ ـ رسائل إلى أهل رومية ١ : ١٩ ـ ٢٠ .
٨ ـ رينيه ديكارت/ حوار في الطريقة، الخ ترجمة جي فيتش (لندن ١٩١٢)، ٢ ، ٦ ، ١٩
٩ ـ رينيه ديكارت / حوار في الطريقة/ والبصريات والهندسة والأرصاد الجوية/ ترجمة بول. جي أولسكامب) (انديانا بوليس، ١٩٦٥) ص ٢٦٣ .
١٠ ـ نفس المصدر السابق ص ٣٦١ .
١١ ـ ورد في كتاب آ.ر هول و ل. تيلنغ /مراسلات اسحق نيوتن/ ثلاثة أجزاء (كامبريدج، ١٩٥٩ ـ ١٩٧٧)، ١٠ كانون الأول ١٦٩٢ ، الجزء الثالث ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥).
١٢ ـ كانون الثاني ١٧ منه ـ ١٦٩٣ نفس المصدر ص ٢٤٠ .
١٣ ـ اسحق نيوتن /فلسفة الأساس الرياضي للطبيعة/ (ترجمة أندرو موت ومراجعة فلوريان كاجافي) بيركلي، ١٩٣٤) ص ٣٤٤ ـ ٣٤٦ .
١٤ ـ تشوه /الكتاب المقدس/ ورد في كتاب ريتشارد إس. ويستفول /نهوض العلم وسقوط المسيحية

الأورثوذكسية./ دراسة (كيبلر وديكارت ونيوتن في كتاب دافيد سي ليندبيرغ ورونالد لـ. نمبرز/ الله والطبيعة، مقالات تاريخية حول المواجهة بين المسيحية والعلم/ (بيركلي لوس أنجلس ولندن، ١٩٨٦) ص ٢٣١ .

١٥ ـ نفس المصدر السابق ص ٢٣١ ـ ٢٣٢ .

١٦ ـ ورد في كتاب جاروسلاف نيليكان /التراث المسيحي، تاريخ تطور المعتقد/ خمسة أجزاء، الجزء الخامس /المعتقد المسيحي والثقافة الحديثة منذ ١٧٠٠ (شيكاغو ولندن ١٩٨٩) ص ٦٦ .

١٧ ـ نفس المصدر السابق ص ١٠٥ .

١٨ ـ نفس المصدر السابق ١٠١ .

١٩ ـ نفس المصدر السابق ص ١٠٣ .

٢٠ ـ الفردوس المفقود، الجزء الثالث الأبيات ١١٣ ـ ١١٩ ، ١٢٤ ـ ١٢٨ .

٢١ ـ فرانسوا ماري دي فولتير القاموس الفلسفي (ترجمة تيودور بيسترمان) (لندن ١٩٧٢) ص ٣٥٧ .

٢٢ ـ نفس المصدر السابق ص ٥٧ .

٢٣ ـ ورد في كتاب بول جونسون /تاريخ اليهود/ (لندن، ١٩٨٧)، ص ٢٩٠ .

٢٤ ـ باروخ اسبينوزا /كتيب سياسي ـ لاهوتي/ (ترجمة/ هـ. م. إلويس (نيويورك ١٩٥١) ص ٦

٢٥ ـ ورد في بيليكان/ العقيدة المسيحية والثقافة الحديثة/ ص ٦٠ .

٢٦ ـ نفس المصدر السابق ص ١١٠ .

٢٧ ـ ورد في شرود إليوت رايت /اليقظة الروحية: مؤلفات كلاسيكية من تقوى القرن الثامن عشر لتلهم وتساعد القارئ في القرن العشرين/ (ترنغ، ١٩٨٨) ص ٩ .

٢٨ ـ ألبرت سي آوتلر / جون ويزلي: كتاباته/ مجلدات (أوكسفورد ونيويورك ١٩٦٤) ص ١٩٤ ـ ١٩٦ .

٢٩ ـ نيليكان /العقيدة المسيحية والثقافة الحديثة/ ص ١٢٥ .

٣٠ ـ نفس المصدر السابق ص ١٢٦ .

٣١ ـ ورد في كتاب جورج تيكل إس جي/ حياة المباركة مارغريت ماري/ (لندن ١٨٩٠) ص ٢٥٨

٣٢ ـ نفس المصدر السابق ص ٢٢١ .

٣٣ ـ صموئيل شو /الاشتراك مع الله/ ورد في كتاب ألبرت سي آوتلر/ التقوية والاستنارة. بدائل للتراث/ في كتاب لويس دوبرو دون إي ساليرز /الروحانية المسيحية أما بعد فترة الإصلاح والفترة الحديثة (نيويورك ولندن، ١٩٨٩) ص ٢٤٥ .

٣٤ ـ نفس المصدر ص ٢٤٨ .

٣٥ ـ نورمان كوهن/ السعي وراء الذكرى الألفية، الألف الثورية، والفوضيون الصوفيون في العصور الوسطى/ (لندن، ١٩٧٠ ، ص ١٧٢).

٣٦ ـ نفس المصدر السابق ص ١٧٣ .

٣٧ ـ نفس المصدر السابق ص ١٧٤

٣٨ ـ نفس المصدر السابق ص٢٩٠ .

٣٩ ـ نفس المصدر السابق ص ٣٠٣ .

٤٠ ـ نفس المصدر السابق ص ٣٠٤ .

٤١ ـ نفس المصدر السابق ص ٣٠٥ .

٤٢ ـ وارد في كتاب رايت /اليقظة الروحية/ ص ١١٠ .

٤٣ - ورد في نفس المصدر السابق ص ١١٣ .
٤٤ - ألن هيمارت /الدين والعقل الأمريكي، من اليقظة الكبرى إلى الثورة/ كامبريدج، ماس ١٩٦٨) ص ٤٣ .
٤٥ - مقالة في الثالوث وردت في المصدر السابق ص ٦٢ - ٦٣ .
٤٦ - ورد في نفس المصدر السابق ص ١٠١ .
٤٧ - ملاحظات اسكندر غوردون وصموئيل كوينسي وردت في المصدر السابق ص ١٦٧ .
٤٨ - غيرشوم شوليم/ شبتاي زيفي، (برنستون، ١٩٧٣).
٤٩ - ورد في كتاب غرشوم شوليم /الخلاص عبر الذنب/ في الفكرة بالمسيح المخلص في اليهودية ومقالات أخرى حول الروحانية اليهودية/ نيويورك، ١٩٧٠ ، لندن ، ص ١٤٢ .
٥٠ - نفس المصدر السابق ص ١٣٠ .
٥١ - نفس المصدر السابق
٥٢ - نفس المصدر السابق
٥٣ - نفس المصدر السابق ص ١٣٦ .
٥٤ - ورد في شوليم /حيادية المسيحية المخلصة في الهاديسية المبكرة/ ص ١٩٠ .
٥٥ - شوليم/ المشاركة مع الله/ نفس المصدر ص ٢٠٧ .
٥٦ - لويس جاكوبس/ رفع الجمرات إلى أعلى/ في كتاب آرثر غرين/ الروحانية اليهودية/. (لندن ١٩٨٦ ، ١٩٨٨) الجزء الثاني ص ١١٨ - ١٢١ .
٥٧ - نفس المصدر السابق ص ١٢٥ .
٥٨ - شوليم/ فكرة المسيحية المخلصة في اليهودية /ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .
٥٩ - آرثر غرين/ تيبولوجيا القيادة وصديق الهاديسية في الروحانية المسيحية/ الجزء الثاني ص ١٣٢ .
٦٠ - (ترجمة ر. جي. زا. فيرابلوسكي) في كتاب لويس جاكوبس المتصوفون اليهود/ (أورشليم، ١٩٧٦ ولندن ١٩٩٠) ص ١٧١ .
٦١ - نفس المصدر السابق ص ١٧٤ .
٦٢ - آرنولد هـ. توينبي /دراسة التاريخ/ ١٢ جزءاً، (أوكسفورد ١٩٣٤ - ١٩٦١) الجزء العاشر ص ١٢٨ .
٦٣ - ألبرت آينشتاين /غريبة هي حالتنا هنا على الأرض/ في كتاب جاروسلاف بيليكان الفكر الديني الحديث/ بوسطن ١٩٩٠ ص ٢٠٤ .
٦٤ - ورد في راشيل إلين/ Habad: الصعود التأملي إلى الله/ في كتاب غرين /الروحانية اليهودية/ الجزءالثاني ص ١٦١ .
٦٥ - نفس المصدر السابق ص ١٩٦ .
٦٦ - ورد في كتاب ميشيل جي بكلي/ في أصول الإلحاد الحديث/ (نيوهافن ولندن، ١٩٨٧) ص ٢٢٥ .
٦٧ - رسالة إلى العميان كي يراها المبصرون/ في كتاب مارغريت جورديان ترجمة/ ديدرو وأعماله الفلسفية الأولى (شيكاغو، ١٩٦٦ ص ١١٣ - ١١٤).
٦٨ - بول هنريش ديتريش بارون دو هولباخ /منهج الطبيعة: أو قوانين العالم المادي والأخلاقي /ترجمة هـ. د. روبنسون في جزأين.
(نيويورك، ١٨٣٥) الجزء الأول ص ٢٢ .
٦٩ - نفس المصدر السابق الجزء الثاني ص ٢٢٧ .

٧٠ ـ نفس المصدر السابق الجزء الأول ص ١٧٤ .
٧١ ـ نفس المصدر السابق الجزء الثاني ص ٢٣٢ .

الفصل العاشر

١ ـ م. هـ. أبرامز /الظاهر مافوق الطبيعية: التراث والثورة في الأدب الرومانسي/ (نيويورك ١٩٧١)، ص ٦٦ .
٢ ـ تشرين الثاني ٢٢ منه عام ١٨١٢ في/ رسائل جون كيتس/ الجلد الثاني كامبردج ١٩٥٨ ص ١٨٤ ـ ١٨٥ .
٣ ـ الى جورج وتوماس كيتس ٢١ كانون أول ١٨١٧ ص ١٩١ .
٤ ـ الاستهلال، الجزء الثاني، ٢٦٥ ـ ٢٦٤ .
٥ ـ أبيات نظمت على بعد أميال فوق تنترن آبي، ٣٧ ـ ٤٩ .
٦ ـ /جدل وإجابة/ ، /الطاولات المقلوبة/.
٧ ـ تنترن آبي ٩٤ ـ ١٠٢ .
٨ ـ أغنية الى واجب، الاستهلال، المقطع ١٢ ، ٣١٦ .
٩ ـ مقدمة الى /أناشيد التجربة/ ٦ ـ ١٠ .
١٠ ـ أورشليم ٣٣ : ١ ـ ٢٤ .
١١ ـ المصدر السابق ٩٦ : ٢٣ ـ ٢٨ .
١٢ ـ ف. د. ي. شيللر ماخر، /الإيمان المسيحي/ (ترجمة هـ. ر. ماكينتوسوش و جي. سي. ستيوارد) ايدنبرغ (١٩٢٨).
١٣ ـ المصدر السابق ص ١٢ .
١٤ ـ ألبرت ريتشل /اللاهوت والميتافيزيقا/ (بون ١٩٢٩) ص ٢٩ .
١٥ ـ وارد في كتاب جون ماكواري /التفكير بالله/ (لندن ١٩٧٨) ص ١٦٢ .
١٦ ـ /مساهمة لنقد فلسفة هيغل حول الحق/ في جاروسلاف بيليكان/ الفكر الديني الحديث (بوسطن ١٩٩٠) ص ٨٠ .
١٧ ـ فريدريش نيتشه /العلم المرح/ (نيويورك ١٩٧٤) رقم ١٢٥ .
١٨ ـ فريدريش نيتشه /النقيض للمسيح في /شفق الآلهة والنقيض للمسيح/ (ترجمة ر. جي. هولنغ ديل)، (لندن ١٩٦٨)، ص ١٦٣ .
١٩ ـ سيغموند فرويد /مستقبل خداع (طبعة نموذجية) ص ٥٦ .
٢٠ ـ فريدريش نيتشة /هكذا تكلم زرادشت، كتاب لكل امرئ ولا لأحد/ ترجمة ر. جي. هو لنغ ديل، لندن ١٩٦١ ، ص ٢١٧ .
٢١ ـ ألفرد، لورد تينيسون، في الذكرى ١٨ ـ ٢٠ .
٢٢ ـ وردت عند وليم هاملتون في /التفاؤلية الجديدة ـ من بروفروك الى رنغو/ في توماس جي جي آلتزر، ووليم هاملتون/ لاهوت جذري وموت الله/ نيويورك و لندن ١٩٦٦ .
٢٣ ـ ميشيل غيلسنان / التعرف على الإسلام، الدين والمجتمع في الشرق الأوسط الحديث/ (لندن ونيويورك ١٩٨٥) ص ٣٨ .
٢٤ ـ إيفلن بارنغ، لورد كرومر /مصر الحديثة/ جزءان (نيويورك ١٩٠٨) الجزء الثاني ص ١٤٦ .
٢٥ ـ روي موتاهيدا /عباءة النبي، الدين والسياسة في إيران/ (لندن ١٩٨٥) ص ١٨٣ ـ ١٨٤ .
٢٦ ـ /رسالات التوحيد/ وردت في كتاب ماجد فخري /تاريخ الفلسفة الإسلامية/ (نيويورك و لندن

١٩٧١) ص ٣٧٨ .
٢٧ ـ ويلفرد كانتويل سميث /الإسلام في التاريخ الحديث/ (برنستون و لندن ١٩٥٧) ص ٩٥ .
٢٨ ـ المصدر السابق ص ١٤٦ ، ١٢٣ ـ ١٦٠ من أجل تحليل الزهار.
٢٩ ـ وردت في إليزر شو ويد /أرض اسرائيل: وطن قومي أو أرض مصير/ (ترجمة ديبورة غرينمان، نيويورك ١٩٨٥ ، ص ١٥٨ .
٣٠ ـ المصدر السابق ص ١٤٣ .
٣١ ـ Avodah ، ١ ـ ٨ ترجمة ـ ت. كرمي /بنجوان بوك للشعر العبري/ (لندن ١٩٨١) ص ٥٣٤
٣٢ ـ /خدمة الله/ وردت في بن زيون بوكسر (ترجمة) الكتابات الأساسية لابراهام اسحاق كوك/ (ورويك ن. لا. ١٩٨٨)، ص ٥٠ .
٣٣ ـ إيلي ويزل /ليل/ ترجمة ستيلا رودوي) هارموندسورت ١٩٨١) ص ٤٥ .
٣٤ ـ المصدر السابق ص ٧٦ ـ ٧٧ .

الفصل الحادي عشر

١ ـ بيتر بيرغر
٢ ـ أ. جي. إير /اللغة، الحقيقة والمنطق/ هارموندسورث ١٩٧٤ ، ص ١٥٢ .
٣ ـ ويلفريد كانتويل سميث /المعتقد والتاريخ/ شارلو تسيفيل ١٩٨٥ ، ص ١٠ .
٤ ـ توماس جي. جي. آلتزر /إنجيل الإلحادية المسيحية/ لندن ١٩٦٦ ، ص ١٣٦ .
٥ ـ بول فان بوران /المعنى الدنيوي/ لندن ١٩٦٣ ، ص ١٣٨ .
٦ ـ ريتشارد روبنشتاين /بعد أوشفتز، لاهوت جذري ويهودية معاصرة
٧ ـ بول تيليش /اللاهوت والثقافة/ نيويورك و أكسفورد ١٩٦٤ ص ١٢٩ .
٨ ـ ألفرد نورث وايتهيد «المعاناة والوجود» في /مغامرات أفكار/ دهارموندسورث ١٩٤٢، ص١٩١ ـ ١٩٢ .
٩ ـ /السيرورة والواقع/ كامبريدج ١٩٢٩ ص ٤٩٧ .
١٠ ـ علي شريعتي /الحج/ ترجمة لالة بختيار، طهران ١٩٨٨ ، ص ٤٦ .
١١ ـ المصدر السابق ص ٤٨ .
١٢ ـ مارتن بوبر
١٣ ـ وردت في رفائيل ميرغوي وفيليبا سيمونوت /آيات الله في اسرائيل، مائير كاهانا واليمين المتطرف في اسرائيل (لندن ١٩٨٧) .
١٤ ـ المسؤولية الشخصية هامة أيضاً في المسيحية، لكن أكدت اليهودية والإسلام عليها لعدم وجود كهنوت متأمل، منظور قام به المصلحون البروتستانتيون.
١٥ ـ فيليب فرانك /آينشتاين: حياته وعصره/ نيويورك ١٩٤٧ ، ص ١٨٩ ـ ١٩٠ .

الفهرس

اللّـه والإنسـان

هذا الكتاب بانوراما واسعة تضيء ساحة الفكر الديني وساحة رؤى المفكرين (لاهوتيون كانوا أم صوفيون وفلاسفة) نحو الله وتضم هذه الرؤى تنوعاً كبيراً وتبايناً حتى في داخل الدين الواحد.

ماطبيعة الله؟ ماصفاته؟ أين يقيم؟ في السماء أم في الأرض؟ أم أنه يقيم في الأعماق العميقة داخل الانسان (الدنيا كلها لاتسعني وإنما يسعني قلب عبدي المؤمن)؟ أهو شيء لا كالاشياء أم لاشيء؟.... كثيرون من يتقدمون للإجابة: من أرسطو اليونان مروراً بأفلوطين النصف وثني النصف مسيحي والمجامع الكنسية وأوغسطين .... ثم بفلاسفة ولاهوتيي الإسلام وصوفييه: ابن سينا، الفارابي، أبو بكر الرازي، ابن حنبل، الأشعري، السهروردي، ابن عربي، الحلاج ... ومفكري اليهود وأحبارهم في العصور الوسطى انتهاءاً بالمفكرين والفلاسفة في العصر الحديث من دينيين ولادينيين: توما الأكويني، ابن تيمية الدمشقي، ابن القيم الجوزية ثم في عهد أقرب: ديكارت، هيغل، فيورباخ، كانط، نيوتن، محمد إقبال، الأفغاني، محمد عبده...

والغرب الذي حاول التوازن بعد عنفه الذي فرض فيه العقيدة، نراه يفقد التوازن من جديد لكن باتجاه معاكس فيطغى الدنيوي على الديني ويتم السعي إلى انهاء سلطة الله المطلقة على البشر حتى لو كان موجوداً كما كانوا يقولون.

واليهودية الضائعة في الشتات، الباحثة عن المخلّص الذي وعدهم الله به منذ الأزمان القديمة، اليهودية هذه تَعْثرُ على مخلّصها: تتوجه الأفئدة إلى /شبتاي زيفي/ الذي أعلن نفسه المسيح المنتظر. ولكن ياللخيبة والمرارة حين يرون مسيحهم يستسلم أمام السلطان العثماني ويعلن إسلامه. ومع العنف الغربي بالاتجاه المعاكس يبدأ الانهيار في اليهودية وتفقد ثقتها بالله. ورغم الاهتزاز العنيف الذي تعرضت له اليهودية والمسيحية الغربية جرّاء تلك التطورات العنيفة التي عصفت بالغرب ورغم إعلان الحبر اليهودي إدانته لله إلاّ أنه أعلن انتهاء المحاكمة ونظر إلى أعلى وقال: حان وقت الصلاة.

وبالنظرة الشمولية التي يقدمها هذا الكتاب إضافة إلى مايمتلكه القارئ من ذخيرة يمكن أن يكوّن نظرة معرفية تعلو بقدر مايشحذ همته على الأخذ من جماليات كل الطرق ليتبين الطريق الموصل إلى برّ الأمان.

الناشر


دار الحصاد
سورية - دمشق - ص.ب: ٤٤٩٠
هـ: ٢١٣٤٦٩٢ / فا: ٢١٢٦٣٢٦